ಗೀತಾಗಾಂಭೀರ್ಯ

ಶ್ರೀರಂಗ

...ಪ್ರಕಾಶನ   ೩—೮—೦

ಗೀತಾಗಾಂಭೀರ್ಯ

ಎಂಬ

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ

ಶ್ರೀರಂಗ

ರಂಗಮಂಗ ಪ್ರಕಾಶನ
— ಧಾರವಾಡ —

ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ
ಅಕ್ಟೋಬರ೧೯೪೧

ಸಾದಾ ಪ್ರತಿ ೩-೦-೦
ಕ್ಯಾಲಿಕೊ ೩-೮-೦

ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಎಚ್. ಎಸ್. ಪಾಟೀಲ
ರಂಗಮಂಗ ಪ್ರಕಾಶನ,
ಧಾರವಾಡ.

ಮುದ್ರಕರು :
ವಿ. ಯು. ಜಠಾರ, ಬಿ. ಎಸ್‌ಸಿ.
ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ವರ್ಕ್ಸ್,
ಧಾರವಾಡ.

ಪರಿವಿಡಿ

ಶ್ರೀರಂಗಭೂಮಿಯ ವಿಸ್ತಾರ

ನಾಟಕಗಳು

ಉದರವೈರಾಗ್ಯ
ವಿರಾಟಪುರುಷ
* ಅಧಿಕಮಾಸ
ವೈದ್ಯರಾಜ
ದರಿದ್ರನಾರಾಯಣ
* ಸಂಸಾರಿಗ ಕಂಸ
ಹರಿಜನ್ವಾರ
ಪರಮೇಶ್ವರ ಪುಲಕೇಶಿ
* ಪ್ರಪಂಚ ಪಾಣಿಪತ್ತು
ನರಕದಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹ
* ಗಂಡೊ ? ಹೆಣ್ಣೊ ?
ಪೂರ್ವರಂಗ (ಏಕಾಂಕ ಸಂಗ್ರಹ)
* ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲ

ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಶಾರದೆಯ ಸಂಸಾರ (ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ)
ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಸೃಷ್ಟಿ (ಕಾದಂಬರಿ)
ಕೆಮಾಲಪಾಶಾ (ಚರಿತ್ರ)
ಋತುಸಂಹಾರ (ಹರಟೆ)

* ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇನ್ನೂ ಅಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ

ಲೇಖಕನ ಲೋಕೋಪಚಾರ

ಮಾತು ಕೊಟ್ಟ ತಿಥಿ ತಪ್ಪಿತು, ಮಿತಿಯೂ ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಸಹನೆ ಮೀರುವಷ್ಟು ಪ್ರಕಾಶನದಲ್ಲಿ ವಿಲಂಬವಾದುದಕ್ಕೂ ಆಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೂ ಓದುಗರಲ್ಲಿ—ಅಥವಾ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲಿ, ಎನ್ನೋಣವೆ?— ಕ್ಷಮೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾಗದದ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ತೊಂದರೆ-ತೊಡಕುಗಳೆ ಈ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾದುವು.

ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಓದಿ, ಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ, ಬೇರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಗಳಿಂದ ನನಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಉತ್ತೇಜನವನ್ನೂ ನೀಡಿದವರು ನನ್ನ ಗೆಳೆಯರಾದ—ಕೆಲಕಾಲ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿದ್ದ—ಶ್ರೀಯುತರು ಪಾಟೀಲ ಎಚ್. ಎಸ್., ನೆಗಳೂರ ಆರ್. ಆರ್., ಕಟ್ಟಿ ಪಿ. ಕೆ. ಮತ್ತು ನನ್ನ ಗೆಳೆಯರೂ ಸಹೋದ್ಯೋಗ ಸುಖದುಃಖ ಸಮಭಾಗಿಗಳೂ ಆದ ಕವಿಭೂಷಣ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ಬೆಟಗೆರಿ ಅವರು. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾನು ಬಹಳೇ ಉಪಕೃತನಾಗಿದ್ದೇನೆ. 'ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವಿಷಯಸೂಚಿಕೆ'ಯನ್ನು ಶ್ರೀ. ನೆಗಳೂರ ರಂಗನಾಥರು ತಾವೊಬ್ಬರೆ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸೂಚಿಕೆ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀ. ರಂಗನಾಥರಿಗೆ ನಾನು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಉಪಕೃತನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಅರಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ತೋರಿಸಿದ ಅಂಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಅಂಕಿಗಳು ಶ್ಲೋಕದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುವು. ಗೀತೆಯ ಶ್ಲೋಕಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ದೊಡ್ಡ ಮುದ್ರೆ (type) ಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ, ಮುಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಮುದ್ರೆ

ಚಿಕ್ಕದಿದೆ. ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ತ್ವವು ವಾಚಕರ ಕಣ್ಣೊತ್ತಲೆಂಬುದೆ ಈ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮುದ್ರಾಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಮುದ್ರಣದ ವಿಷಯ ಅನೇಕ ತರದ ಕಾರ್ಯ-ಭಾರಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣವನ್ನು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದಾಗದಿದ್ದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಕ್ಷಣ ಒತ್ತರದಿಂದಲೂ ಓರಣದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕ ಮುದ್ರಾಮಂದಿರ (Printing Works) ದ ಸಂಚಾಲಕರಾದ ಶ್ರೀ. ವ್ಹಿ. ವಾಯ್. ಜಠಾರರಿಗೂ ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಇದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಯುದ್ಧಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮುದ್ರಣಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾಗದದ ಪೂರೈಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಾಲೆಯಾಟ ನಡೆಯಿತು; ಆಗ ನನ್ನ ಗೆಳೆಯರಾದ **ನಾಡಗೀರ ಬಂಧುಗಳ** ನೆರವು ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಕಾಶನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ತಡವಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆ ತೊಂದರೆ ತಪ್ಪಿಸಿದ ಮಹನೀಯರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು.

ನನ್ನಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಆದರಕ್ಕಾಗಿಯೂ ನನ್ನ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾಶನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಲು ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಂದ ರಂಗಮಂಗಪ್ರಕಾಶನಕ್ಕೆ ನಾನು ಉಪಕೃತನಾಗಿರುವೆ.

ಧಾರವಾಡ **—ಶ್ರೀರಂಗ**

‘ ಸೂತೋವಾಚ ’

೧ ಬರೆದುದೇಕೆ ?

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಹೆಸರುಪಡೆದ ಲೇಖಕನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಗ್ರಂಥದ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗುವುದೇಕೆ, ಹಾಸ್ಯರಸದ ಹುಡುಗಾಟದಿಂದ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿವವನು ರಣಾಂಗಣದಂತಹ ಗಂಭೀರ ಸಂನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ಫೂರ್ತಿವೆತ್ತ ದಿವ್ಯಸಂದೇಶಕ್ಕೆ ಕೈಚಾಚುವುದೇನು, ಪುರಾಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಂಗವಿಡಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗನೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯವನು ‘ ಭಗವಂತ ’ ನ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನಾ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೆಣಕುವುದೇನು—ಎಂದು ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲವಿರಬಹುದು; ಅನೇಕರು ಆ ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಆಡಿಯೂ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಉತ್ತರಗಳನ್ನೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವುದು. ನಮ್ಮ ನಾಟಕಗಳು ಅನೇಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೂರನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಅರ್ಥವಾಗದಂತೆ ಬರೆಯುವುದೆ ನಮ್ಮ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆನಿಸಿ ನಾವು ಗಹನವಿಷಯವನ್ನೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಸಾರವೂ ಒಂದು ರಂಗಭೂಮಿ ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಗನುಸರಿಸಿ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನ-ಸಂವಾದವು ಸಂಸಾರನಾಟಕವೆನಿಸಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿತು ಎನಬಹುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ‘ ಯಾವಾನರ್ಥ ಉದಪಾನೇ ಸರ್ವತಃ ಸಂಪ್ಲುತೋದಕೇ | ತಾವಾನ್ ಸರ್ವೇಷು ವೇದೇಷು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ ವಿಜಾನತಃ ’ (೨,೪೬) ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನೂ ನಮ್ಮಂತೆಯೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಲಂಡನೆನಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ನಮಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗಾಗಿ ಆದರ ಎನಬೇಕೆ ?

ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲ ಉಳ್ಳವರಿಗಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಗ್ರಂಥ ಬರೆಯಲು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಟಿಳಕರ ವರೆಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರವೆ ನಮಗೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಪಂಡಿತರು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಾಗ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಹುಡುಕುವ ಹಟವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗೀತಾಭಿಮಾನಿಗೆ ಸಹಜವೆನಿಸುವುದು. ಅಂತಹ ಗೀತಾಭಿಮಾನವೆ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ. ನಾವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಅಲ್ಲ; ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ (philosophy) ವೆ ಇದೆ ಎಂಬುದೂ ನಿರ್ವಿವಾದವಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನ

ನಂತೆ ಜ್ಞಾನಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನಂತೆ ಸಂಸಾರರಣಾಂಗಣದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತನಾಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೃಷ್ಣನಂತೆ ಕುದಿರೆಯ ಸಾರಥ್ಯ ವಹಿಸದಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ಕಠಿಣವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಜೀವನಸಾರಥ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಾಯಲೇಬೇಕು, ಹಳೆದು ಹೋಗಿ ಹೊಸತು ಹುಟ್ಟಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದಕಾಗಿ ಸತ್ತೇ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಅವಸರದ ಮೋಕ್ಷದಾಸೆಯಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಹಳೆದಾದ ವಸ್ತು ಎಂಬ ನಿರಾಶೆಯಾಗಲಿ ನಮಗಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ನಿಜ, ಸಾಯುವುದು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳೆದು ತಿಳಿದು ಸಾಯಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರ ದಾರಿ ನಮ್ಮದು. ರಣಾಂಗಣದ ಮೇಲೆ, ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆತ್ತಿದರೂ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಲು ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡಲಿಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣ. ಅದಕಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಆದರ ನಮ್ಮದು. ಎಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನ ಜ್ಞಾನಾಭಿಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಆದರ ನಮ್ಮದು.

೨ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನ–ಸಂವಾದ

ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನ–ಸಂವಾದವು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆ. ಆ ಸಂವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಓದಿದಂತೆ ಆ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯೆದುರು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ನಿಂತುವು. ಭೀಕರವಾದ ಸಂನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಶಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆಡಿತೋರಿಸಿದ ಅರ್ಜುನನು ಅದೆಷ್ಟು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ! ಅದೆಂತಹ ಧೈರ್ಯಶಾಲಿ! 'ನೀನು ಷಂಢ' ಎಂದು ಬೈದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, 'ನಿನಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವೆ' ಎಂದು ವಿವರಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ 'ಇನ್ನು ನೀನೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಬೇಕಾದಂತೆ ವರ್ತಿಸು' ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನಾದರೂ ಅದೆಂತಹ ಮಾತುಗಾರ! ಅದೆಂತಹ ಸಲುಗೆಯ ಶಿಕ್ಷಕ! ಅದೆಂತಹ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕ ನಾಯಕ! ಇಂತಹರಿಬ್ಬರ ಸಂವಾದವು ಮಾರ್ಮಿಕವೂ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಟದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೂ ಮತ್ತೂ ಓದಿದೆವು; ಎಷ್ಟು ಸಲ ಓದಿದ್ದೆಂಬುದು ಮರೆಯುತ್ತ ನಡೆದಂತೆ ಮರೆಯದಷ್ಟು ಓದಿದ್ದಾಯಿತು. ನಮ್ಮಂತೆ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರನ್ನು ಕೂಡ ಗೀತೆಯು ತನ್ನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ, ಶೈಲಿಯಿಂದ ಮೋಹಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಆತ್ಮಪ್ರೌಢಿ ಹೆಚ್ಚಿತು.

೩ ಅಸಂತೋಷ

ಈ ಆತ್ಮಪ್ರೌಢಿಗಾಗಿಯೊ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೊ ಹಿಂದಣ ಪಂಡಿತರ ಭಾಷ್ಯವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಓದಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಅಸಂತೋಷ ಹೆಚ್ಚಿತು.

'ತದೇಕಂ ವದ ನಿಶ್ಚಿತ್ಯ' 'ಯತ್ ಶ್ರೇಯಃ ಸ್ಯಾನ್ ನಿಶ್ಚಿತಂ ಬ್ರೂಹಿ ತನ್ಮೇ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಅರ್ಜುನನಂತಾಯಿತು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಂಡಿತರು ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರೋಧಕವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇದೆ! 'ವೈದ್ಯರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಾದಲ್ಲಿ ವೈಕುಂಠದಲ್ಲಿಯೆ ವಾಸಿಯಾಗುವುದು' ಎಂಬಂತೆ ಈ ಮಹಾನ್ ಮಹಾನ್ ಪಂಡಿತರೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಬರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮದೇನು ಗತಿ? ಅಥವಾ ಅರ್ಜುನನ ಹಟಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಕೊಡಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಈ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು 'ಅರ್ಥಾತ್' ತಪ್ಪಾದುವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದೆ? ಪಂಡಿತರಿಗೆ ತಿಳಿಯದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕವರು ಕೈಹಾಕಬಹುದೆ? ಆದರೇನು? ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ಇವರಂತಹ ಪಂಡಿತರು ಎಂದೂ ವಿಚಾರ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೊ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಂತಹ ವಿಚಾರ ನಮಗೆ ಬಂದಿತು.

೪ ತಪ್ಪು ಎಲ್ಲಿದೆ?

ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರುವರಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದಾಗಿದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದು ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಇವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿರುವರಷ್ಟೆ. ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಈ ಪಂಡಿತರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ (ಇಲ್ಲವೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಇವರು ಇಚ್ಛಿಸಿಲ್ಲ) ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರಿತು. ಈ ತೋರಿಕೆ ಸಾಧಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ನಾವು ಹಟದಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. * 'ಅರ್ಜುನವಿಷಾದಯೋಗ' ಎಂಬ ಭಾಗದ ಐದೂ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸಂದರ್ಭ ತಿಳಿಯದೆ ಉತ್ತರದ ಸಮರ್ಪಕತೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದಕಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

---

* ಈ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವು ಗೀತೆಯ ಬರಿಯ ಭಾಷಾಂತರವಲ್ಲ, ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಆ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ಜೀವನ-ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು, ಕೃಷ್ಣನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯನ್ನನುಸರಿಸುವ ವಿವೇಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ‘ ಅರ್ಜುನ ವಿಷಾದಯೋಗ ’ ಎಂಬ ಇಡಿಯು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಬಿಚ್ಚಿ, ಬಿಡಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಾವ ವಿಷಯವೂ ಸೇರಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯಕೂಡದು. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ‘ ಅರ್ಜುನ ಪ್ರಸಾದಯೋಗ ’ ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫ ಕೊನೆಯ ಮಾತು

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನೆ ಮನದಟ್ಟಾಗಿ ಓದಿದವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯ ರೀತಿ ತಿಳಿಯಲೆಂದು ‘ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ’ ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾಭಾಗದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ವಿಷಯನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದೇವೆ. ‘ ಗೀತಾಗಾಂಭೀರ್ಯ ’ ದ ರಚನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಅರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯಬಹುದೆಂಬ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗಿನಿಂದ* ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಬರೆಯತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ಒಳಗಿಂದೊಳಗೆ ವಿಷಯವು ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಲಿದ್ದಿತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಗುವಾಗಲಿ ಬಿರುಕಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಹಿಸಬೇಕಾದ ವಾಚಕರು ಲೇಖಕನಿಗಾಗಿರಬಹುದಾದ ಬುದ್ಧಿಬೆವರಾಟವನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಕ್ಷಮಿಸುವರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇವೆ.

ಶ್ರೀರಂಗ

---

* ಗೀತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾದ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಇಂತಿಷ್ಟೆ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವೆವೆಂದು ನಾವು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿದ್ದೆವೆಂದೂ ಅದೀಗ ಪೂರ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದೂ ‘ ಶ್ರೀರಂಗ ’ ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರದ ಲೇಖಕರು ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಂತೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಂದಿನ ಪತ್ರದ ಸ್ಮರಣೆ ನಮಗಿದ್ದಿಲ್ಲ, ಶ್ರೀರಂಗರ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಆ ಎಚ್ಚರವಿದ್ದರೆ ನಮಗದು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವಿಷಯ ಸೂಚಿಕೆ

ಧರ್ಮಾನ್ ಪರಿತ್ಯಜ್ಯ— ಅರ್ಜುನನ ವಿಚಾರಗೊಂದಲ ದೂರಾಯಿತು— ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡದ ಬುದ್ಧಿ ಕೊರಳೊಳಗಿನ ಗುದ್ದಿ— ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ— ಇಂತಹ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ— ಜಯ-ಸತ್ಯ ಇವು ಇರುವುದು ಖಂಡಿತ.

ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಬಾಯ್ಮಾತಿನ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ

೧

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ, ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯವೆನಿಸಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಗೀತೆಯು ಒಂದು **ಪ್ರತ್ಯೇಕ** ಗ್ರಂಥವೆನಿಸಿಯೆ, ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಮವೆನಿಸಿ—ಅದೇಕೆ?— ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮಹತ್ತ್ವದ— ಹೆಚ್ಚಾದ ಪೂಜ್ಯತೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಧಾರಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯತೆಗೆ ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ. ಆದರೂ ಭಾರತದ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಭಗವದ್ಗೀತಾಪರ್ವ' ಎಂಬ ಶಿರೋಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದನ್ನಭ್ಯಸಿಸುವವರು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಪಾರವಾದ, ಗಹನವಾದ ಆ ಮಹಾಭಾರತವೆಂಬ ವನದಲ್ಲಿ ಅಲೆದಲೆದು ದಣಿದ ದಾರಿಕಾರನಿಗೆ ಗೀತೆಯೊಂದು ಸುಂದರ ಸರೋವರದಂತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾತು, ಶೈಲಿ, ಸಂಗತಿ, ಸಂನಿವೇಶ, ಅಲಂಕಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಆ ಸರೋವರದ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದಲ್ಲಿಯೆ ನೋಡಿ ತಣಿಯುವುದು ಆ ದಾರಿಕಾರನ ಮನಸ್ಸು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಸರೋವರದಂತೆ ಎಂಬ ಉಪಮೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆ ಸರೋವರದ ತಿಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಡಿನೆಳಲನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ದಾರಿಕಾರನು ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಿಂಬವನ್ನೆ, ತನ್ನ ಇಂಗಿತವನ್ನೆ, ತನ್ನ ಹೃದ್ಗತವನ್ನೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ವೇದಾಂತಿಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ-ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೆ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ; ಭಕ್ತನು ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ; ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ; ಕವಿಗೆ ಕಾವ್ಯ; ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ— ಹೀಗೆ ಅವರವರಿಗೆ ಆಯಾ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಗೀತೆಯು ಮುಟ್ಟಿಸಿದೆ.

ಇದೊಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಗೂಢ. ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಇಂದಿನವರಿಗೆ ಅಶಕ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವವು. ಒಬ್ಬನ ನ್ಯಾಯ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ, ಒಬ್ಬನ ಹಿತ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಅಹಿತ, ಒಬ್ಬನ ಸಂತೋಷ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ದುಃಖ—ಹೀಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ದಿನದ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಮಾತು. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ

ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಿಗಳೆ ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ, ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ಮುಂತಾದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುವುದು: (೧) ಗೀತೆಯ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಕವಾದವುಗಳೂ ಆಗಿವೆ, (೨) ಈ ವಿರೋಧಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡವರು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಭಾವಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹರಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಗ್ರಂಥವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರ ಬಹುದೆ, ಸಮಂಜಸವೆನಿಸಬಹುದೆ—ಎಂದು ಸಂಶಯ ಹುಟ್ಟುವಂತಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ವಿರೋಧವು ಯಾವ ಕವಿಯಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧಿಯ ದ್ಯೋತಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿರೋಧಾ-ಭಾಸವು ಅಲಂಕಾರವೆನಿಸಿದರೆ, ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲದ ವಿರೋಧವು ಅಂಧಃಕಾರವೆನಿಸು ವುದು, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಿದ ಕಾಲುಷ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸುವುದು.

ಗೀತೆಯ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಕಾಲುಷ್ಯವಿಲ್ಲ, ಗೀತೆಯ ಸಂದೇಶವು ನಿಜ ವಾಗಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಮೋಹವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಃಸಂದೇಹ ವೆಂದು ಗೀತೆಯೊಳಗಣ ಆಧಾರಗಳಿಂದಲೆ ಮೊದಲು ಹೇಳಬಹುದು. ರಣಾಂಗಣದ ಸಂನಿವೇಶ, ಸುತ್ತಲೂ ಸೈನ್ಯತಂಡಗಳ ಕಲಕಲ, ಕೊಲ್ಲುವ ಆತುರತೆ, ಜೀವದಾಸೆ ಬಿಟ್ಟ ಮನಸಿನ ವ್ಯಗ್ರಸ್ಥಿತಿ, ಹುಮ್ಮಸ-ಹೆದರಿಕೆ-ಹಂಬಲ-ಹೋರಾಟಿಕೆ ಇವು ಗಳಿಂದ ಹೃದಯದಲ್ಲುದ್ಭವಿಸಿದ ಅಸ್ಥಿರತೆ—ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಮಗ್ರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಶಕ್ಯವಾದಷ್ಟು ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತನಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಜುನನು

> ನಷ್ಟೋ ಮೋಹಃ ಸ್ಮೃತಿರ್ಲಬ್ಧಾ ತ್ವತ್ ಪ್ರಸಾದಾನ್ ಮಯಾಽಚ್ಯುತ
> ಸ್ಥಿತೋಽಸ್ಮಿ ಗತಸಂದೇಹಃ ಕರಿಷ್ಯೇ ವಚನಂ ತವ ||

ಎಂದು ಹೇಳುವನಿಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲ, ಅದರಂತೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವನು. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಆಚಾರ್ಯರು, ಪಂಡಿತರು, ಸಂಶೋಧಕರು, ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ತೋರಿಸಿದ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಗೀತೆಯಿಂದಲೆ ಹೊರಡುವಂತಿದ್ದರೆ ಅರ್ಜುನನು 'ನಷ್ಟೋ ಮೋಹಃ' 'ಗತಸಂದೇಹಃ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಕ ಅರ್ಥಗಳಿಂದ ಮೋಹವು ಹೆಚ್ಚಾಗುವಂತಿದೆ ಯಲ್ಲದೆ ನಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಭವ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ.

೨

ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯ ಮೂಲಸಂನಿವೇಶವೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ 'ಕರಿಷ್ಯೇ ವಚನಂ ತವ' ಎಂಬುದರ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯು ಪ್ರತೀತ ವಾಗುವುದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿ

ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ, ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಮೊದಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿ ಆ ಮೇಲೆ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಜೋಡಿಸುವಾಗ 'ಕರಿಷ್ಯೇ ವಚನಂ ತವ' ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚಾರ್ಯರು ಗೀತೆಗೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ, ಗೀತೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದೊಂದು ಗ್ರಂಥ ಎಂದೇ ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚಿರುವರು. 'ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಪರವಾದಂಥ ನಾರಾಯಣೀಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಮಹಾಭಾರತದ ಧೋರಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿವೃತ್ತಿಪರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆ ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಅಂಗಭೂತವಾದ ಗೀತೆಯು ಉಪದೇಶಿಸುವುದೆಂತು?' ಎಂದು **ಲೋಕಮಾನ್ಯ** ತಿಲಕರು ಹೂಡಿದ ಆರೋಪವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಒಂದು ಅಂಗ ಎಂದು **ಲೋಕಮಾನ್ಯ**ರ ಆಗ್ರಹ, ಗೀತೆಗೂ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮತಸ್ಥಾಪಕಾಚಾರ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಊಹಿಸುವಂತಿದೆ. ವೈಷ್ಣವಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಕನ್ನಡ ಜೈಮಿನಿಭಾರತವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಶ್ವಮೇಧದ ಕುದಿರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಅರ್ಜುನನು ಆ ಕುದಿರೆಯನ್ನು ಮರಳಿ ದೊರಕಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ತತ್‌ಕ್ಷಣವೆ ಕೈಕೊಳ್ಳದೆ ವೈಷ್ಣವಾಗ್ರಣಿಯಾದ ಚಂದ್ರಹಾಸನ ಕತೆ ಕೇಳಲು ಆತುರಪಡುವನು. ಆಗ ನಾರದ-ಅರ್ಜುನ ಇವರೊಳಗೆ ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುವುದು.

> **ಸಮಯವಲ್ಲಿದು ನಿನಗೆ ಪಾರ್ಥ ಸಿಕ್ಕಿರ್ದಪುವು**
> **ವಿಮಲಮುಖ ವಾಜಿಗಳ್ಚಿಂತಿಸುತಿಹಂ ಮಹೀ**
> **ರಮಣನಿಭಪುರದೊಳೆನೆ ಫಲುಗುಣಂ ನರರ ಬಾಳ್ ಚಿರಕಾಲಮಿಪ್ಪುದಿಲ್ಲ ||**
> **ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಕೇಳದಿರಬಹುದೆ ವೈಷ್ಣವಕಥೆಯ |**
> **ನಮಮ ತನಗಾವ ಪೊಳ್ತುಭಯ ಬಲಮಧ್ಯದೊಳ್ |**
> **ಕಮಲಾಕ್ಷನೊರೆದ ಗೀತಾಮೃತವನಾಲಿಸಲ್** [೨೮. ೧೩]

ಹೀಗೆ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಿದ್ದ—ಮತಭೇದದಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಕಾರ್ಥಗಳು ಗೀತೆಗೆ ಒದಗುವುವು; ಅದಕಾಗಿ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಹತ್ತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವದೊಂದು

ಮಾತಿನ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಆ ಮಾತಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಿದ್ದಷ್ಟೆ ಗೀತೆಗೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭ ವಿದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಆವಶ್ಯಕವಿದೆ. ಲೋಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕ, ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ತೆಲಂಗ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕರು ಗೀತೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದ್ದು ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಆ ಮೇಲೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ವಿಚಾರಧೋರಣೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯು ಮಹಾಭಾರತದ ಅಂಗ ಎಂದು ಲೋಕಮಾನ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲ; ಗೀತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚುವಾಗ ಗೀತೆಗೂ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದೊಂದು ಕಡೆ, ಮಹಾಭಾರತದ ಅರ್ಥವೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೊಂದು ಕಡೆ! ಎರಡರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಗೀತೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚುವುದು, ಎರಡರ ಅರ್ಥಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಎರಡರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸು ವುದು! ಇದೊಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಾಗಿದೆ. ಏನೇ ಇರಲಿ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಈ ಪರಸ್ಪರ-ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವುದು.

ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡೋಣ. ಗೀತೆಯು ಮೂಲ ದಿಂದಲೆ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೆಲಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿರಿಸೋಣ. ಮೂಲ ಮಹಾಭಾರತವೆ ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದರ ವಿಷಯವಾಗಿಯೆ ಇದುವರೆಗೆ ತಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ-ತರ್ಕ-ವಿವಾದಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಉಪಲಬ್ಧವಿದ್ದ ರೂಪವನ್ನೆ ಮಹಾಭಾರತದ ರೂಪ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಗೀತೆಯು ಒಂದು ಉಪಪರ್ವವಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರಕಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸಂನಿವೇಶವಿದೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಸೈನ್ಯಗಳು ಸಜ್ಜಾಗಿ, ಇದಿರಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ತನ್ನ ಇದಿರು ನಿಂತ ಹಿರಿಯರನ್ನೂ ಗುರು ಗಳನ್ನೂ ಸರಿಕರನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಿಕರನ್ನೂ ಕಂಡು 'ಇವರು ನಮ್ಮವರು, ಇವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಲ್ಲಲಿ? ಇವರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಜನರಿಗೆ ಕಲಹದ ಸಂಬಂಧವೆ ಇಲ್ಲ, ಅಂತಹ ರನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೊಲ್ಲಲಿ? ಇದು ಅನ್ಯಾಯ! ಇದು ಪಾಪ! ನನ್ನ ಕಡೆಯಿಂದಾ ಗದು' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಶಸ್ತ್ರವನ್ನು ಚಲ್ಲುವನು. ಇದೇ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ. ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಏನೊ ಮೂಲಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೆ ಇದೆ. ಆದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಸಂಶಯಗಳು ಹುಟ್ಟುವವು.

೧. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತೆಂದರೆ, ಈ ಸಂನಿವೇಶವೆ ಅಸಂಭವನೀಯವೆನಿಸುವುದು. ಅರ್ಜುನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನು, ಆದರ್ಶವೀರನು; ಇಡಿಯ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಅವನ ಸ್ವಭಾವಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿಯ ಅವನ ಮನಃಪ್ರವೃತ್ತಿಗೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ಆದರೆ ರಣಾಂಗಣದ ಈ ಸಂನಿವೇಶವೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿದೆ, ಇಂತಹ ವೀರಸಮೂಹವು, ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬಂಧುಬಳಗದವರು ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಅವನನ್ನು ಇದಿರಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ಮೊದಲು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಮಾತು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ವಿರಾಟಪರ್ವದ ಗೋಗ್ರಹಣದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅದೇಕೆ—ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯು ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನದಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೋಗ್ರಹಣದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿಯಂತೆಯೆ ಭೀಷ್ಮ-ದ್ರೋಣಾದಿ ಹಿರಿಯರು, ದುರ್ಯೋಧನಾದಿ ಬಾಂಧವರು, ಕರ್ಣ ಮೊದಲಾದ ಮಹಾನುಭಾವರು, ಯಾವುದರ ಹೊಣೆಯಿಲ್ಲದ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಸೈನಿಕರು ಇದಿರು ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಗೋಗ್ರಹಣದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನ ಸಾರಥ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ಸಕಲ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ಭೀಮಾದಿ ಬಂಧುಗಳು ಬದಿಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಸೈನಿಕರು ಬೆನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗಲೂ ಕಾಲ್ತೊಡಕಿನಂತಿರುವ ಉತ್ತರಕುಮಾರನನ್ನು ಸಾರಥ್ಯಕ್ಕೆ ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟಿ ಏಕೈಕ ವೀರನಾಗಿ ಆರ್ಭಟಿಸಿ ಕೌರವ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಚದರಿಸಿ ಗೋಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದನಲ್ಲ! ಆ ನಪುಂಸಕ ವೇಷಧಾರಿಯಾದ ಅರ್ಜುನನ ಪೌರುಷವೆತ್ತ? ಈಗ ಪುರುಷವೇಷದಲ್ಲಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನ ಕ್ಲೈಬ್ಯವೆತ್ತ?

೩

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸಹಾಯ ದೊರಕಬಹುದು. ಗೋಗ್ರಹಣದ ಕತೆಯಾಗಲಿ, ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭವಾಗಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹಟತೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಮೊದಲೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಮಗೆ ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಗೋಗ್ರಹಣವೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಉಪಲಬ್ಧವಿದೆ, ಗೀತಾಭಾಗವೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಉಪಲಬ್ಧವಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ನಾವು ಮುಂದೆ ಸಾಗುವೆವು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗೋಗ್ರಹಣದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಗೀತಾಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಉದ್ದಿಶ್ಯದಿಂದ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅರಿತುಕೊಂಡಲ್ಲಿಯೆ ಗೀತೋಪದೇಶದ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವು, ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಳೆ

ಯುವುದು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವೂ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನದಿರಬಾರದೇಕೆ ? ನಿಜವಿದ್ದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ, ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವೊ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗೀತೋಪದೇಶದ ಸಮರ್ಪಕತ್ವವು, ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದು. ಅದರಂತೆಯೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕೇಳುವಾಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಕೇಳುವವನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯ ಒದಗುವುದು. ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮನಃ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದೇಕೆ ?—ಧ್ವನಿಯ ಬೇರೆಬೇರೆ ಏರಿಳಿತಗಳಿಂದ ಕೇಳಿದರೂ ಕೂಡ ಆ ಮಾತಿಗೆ ತದನುಸಾರ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ, ಸಮಯಕ್ಕೆ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ, ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಕೂಡ ಬದಲಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿಯೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳಿಂದ ಕಾಣಬಹುದು. [ಉದಾ: ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಶ್ವಪಚಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವಾಗಿನ ಸಂವಾದ]* ಅದರಂತೆಯೆ ಗೋಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ; ಬೃಹನ್ನಡೆಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ, ಭಾರತರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ; **ಆದುದರಿಂದ** ಆಗ ತೋರದ ಸಂಶಯಗಳು, ತೋಚದ ವಿಚಾರಗಳು, ತುಳುಕದ ಭಾವನೆಗಳು ಈಗ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು.

೧. ಬೃಹನ್ನಡೆಯ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ತನ್ನ ವಿಚಾರವು ಅವನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ; ವಿರಾಟನು ತನ್ನ ದೊರೆ, ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವನು, ಅವನು ಪೇಚಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ದೊರೆಯ ಸೇವೆಯನ್ನು — ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು—ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ **ಉತ್ತರ**ನೊಡನೆ-ಸಾರಥಿಯಾಗುವ ಕರಾರಿನಿಂದ— ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಟದ್ದು. ಆದರೆ ಭಾರತಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ವಿಚಾರವು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ತನ್ನ ಸುಖ, ತಮಗೆ ರಾಜ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ, ತಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳ ನಾಶ— ಇದೆಲ್ಲವೂ ಯುದ್ಧದ ಜಯಾಪಜಯಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದಿತು. ಗೋಗ್ರಹಣದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿಸೇವೆಯೊಂದೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿತು, ಮುಂದಿನ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆಯೆ ಧ್ಯೇಯ—ಕೊನೆಯ ಆಶೆಯಾಗಿದ್ದಿತು.

೨. ಇದಲ್ಲದೆ ಅರ್ಜುನನು ಬೃಹನ್ನಡೆಯ ವೇಷದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಜಯಾಪಜಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಭಿಮಾನದ ಮಾತೆನಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಿತ್ರ ವೇಷಧಾರಿಯು ಗೆದ್ದರೂ ಅಷ್ಟೆ, ಸೋತರೂ ಅಷ್ಟೆ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೊನೆಗೆ ಸೋತುದೆ ಆದರೆ ಗಾಂಡೀವ-ಧನುರ್ಧಾರಿಯಾದ ಪಾಂಡವ ಅರ್ಜುನನು ಸೋತನೆಂದು ಇದಿರು ನಿಂತ ಭೀಷ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ ! ಆದರೆ ಭಾರತದ ರಣಾಂಗ

---

* ಗೀತಾರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುಟ ೩೨-೪ಂನೋಡಬಹುದು.

ಣದ ಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಹೆಸರು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗಳು ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಚಂಚಲಕಟಾಕ್ಷವನ್ನವಲಂಬಿಸಿವೆ.

೩. ಭಾರತ ರಣಾಂಗಣದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದೊಂದು ಸಂನಿವೇಶವಿದೆ. ಯುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮುಂಚೆ ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸಮೀಪದಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ರಥವನ್ನು ತುಸು ಮುಂದೂಡಲು ಸಾರಥಿಯಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಉದ್ದೇಶವೇನೊ ಶತ್ರುಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದು :

ಯಾವದೇತಾನ್ ನಿರೀಕ್ಷೇಽಹಂ ಯೋದ್ಧುಕಾಮಾನವಸ್ಥಿತಾನ್
ಕೈರ್ಮಯಾ ಸಹ ಯೋದ್ಧವ್ಯಂ ಅಸ್ಮಿನ್ ರಣಸಮುದ್ಯಮೇ ||
ಯೋತ್ಸ್ಯಮಾನಾನವೇಕ್ಷೇಽಹಂ ಯ ಏತೇಽತ್ರ ಸಮಾಗತಾಃ
ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರಸ್ಯ ದುರ್ಬುದ್ಧೇಃ ಯುದ್ಧೇ ಪ್ರಿಯಚಿಕೀರ್ಷವಃ ||

[೧. ೨೨–೨೩]

'ದುಷ್ಟನಾದ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ನನ್ನೊಡನೆ ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರನ್ನು ನೋಡುವೆ" ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ರಥವನ್ನು ಮುಂದೂಡಲು ಹೇಳವೆ 'ಸೇನಯೋರುಭಯೋರ್ಮಧ್ಯೇ ರಥಂ ಸ್ಥಾಪಯ ಮೇಽಚ್ಯುತ' 'ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳ **ನಡುವೆ** ನನ್ನ ರಥವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸು' ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಸೈನ್ಯದಿಂದಲೂ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆ ಎಂದು ಅನಂತವೆನಿಸುವಂತಹ ಸೈನಿಕಸಾಗರಗಳು—ನಟ್ಟನಡುವೆ ತಾನೇ ತಾನು, ಕೃಷ್ಣನೆ ಕೃಷ್ಣನು, ರಥವೊಂದು. ಒಬ್ಬನೆ ನಿಂತುಕೊಂಡಾಗ ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಾಗಿರಬಹುದು ? ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಃಶಬ್ದತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವಾ. ಯಾವುದೊ ಒಂದು ನಿರ್ಜೀವ ವನದಲ್ಲಿ, ಹೆಣಗಳ ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೊಬ್ಬನೆ ನಿಂತಂತಾಗಿ ಮೈಗೆ ಮುಳ್ಳು ಬರುವಂತಹ ಸಂನಿವೇಶ. ಹೆಣಗಳ ರಾಶಿ, ಗತಜೀವಿಗಳ ಗುಂಪು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಬಂದೊಡನೆ ಅರ್ಜುನನು ತಟ್ಟನೆ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯದ ಕಡೆ ತಿರುಗಿ ನೋಡುವನು. ಧರ್ಮಭೀಮಾದಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು, ಧೃಷ್ಟದ್ಯುಮ್ನ ಮೊದಲಾದ ಬಾಂಧವರು, ಪರಿಚಿತರಾದ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಬಂಧು-ಬಾಂಧವ-ಬಡಪಾಯಿಗಳು ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಯುದ್ಧವೆಂದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಕೂಡ ಸಾಯುವ ಸಂಭವವಿದೆಯಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯಾಯಿತು ಅವನಿಗೆ. ಇವರು—ತನ್ನವರು ! 'ಆದರೆ ಇತ್ತ ಕಡೆಯವರು ಸತ್ತರೆ'—ಎಂದು ಶತ್ರುಸೈನ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಮ್ಮೆಲೆ ನಡುಗುವನು. 'ಇತ್ತ ಕಡೆಯವರೆಂದರೆ ಇವರೂ ನನ್ನ ಪರೆ ಅಲ್ಲವೆ ?' ಎಂದು ಈಗಾಗಲೆ ಮೆತ್ತಗಾದ ಅವನ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುವುದು. ಮೈ ಜುಮ್ಮೆನ್ನುವುದು. ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚುವನು. ಮತ್ತೆ ಕಣ್ಣು

ತೆರೆದು ನೋಡುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ನಗುತ್ತ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ! ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಪಾರ್ಥ, ಪಶ್ಯೈತಾನ್ ಸಮವೇತಾನ್ ಕುರೂನ್, ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಕೌರವರನ್ನು (ಮಾತ್ರ) ನೋಡು' (೧-೨೫) ಎಂದು ತಾನು ಹೇಳಿದರೂ ಕೂಡ ಈ ಅರ್ಜುನನು ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳನ್ನು (ಸೇನಯೋರುಭಯೋರಪಿ.. [ತತ್ರಾಪಶ್ಯತ್] ೧-೨೭) ನೋಡಿದ ನಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ನಗೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಆ ನಗೆಯು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಾಯಿತು ತನ್ನ ಮೈ ಜುಮ್ಮೆಂದುದನ್ನೂ, ತಾನು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿದುದನ್ನೂ ನೋಡಿದ ಈ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿದುದು ತಿಳಿದಿದೆ, ಅದಕಾಗಿ ಅವನ ನಗೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಯಿತು. ಆದರೂ ತನ್ನ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಹೆದರಿದ ಹೃದಯವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಮುಚ್ಚಬಹುದು. 'ಆದರೆ ಕುಗ್ಗುವ ಕೈಕಾಲ್ಗಳನ್ನು, ಒತ್ತುವ ಬಾಯಿಯನ್ನು, ನಡುಗುವ ಮೈಯನ್ನು, ಬೆವರುವ ಕೈಯಿಂದ ಜಾರುತ್ತಲಿರುವ ಗಾಂಡೀವವನ್ನು' [೧-೨೯-೩೦] ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಅರ್ಜುನನು ಅಪಮಾನಿತನಾದನು. 'ನಾನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೆದರಿಲ್ಲ, ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ಬೆದರಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಹಟ. ಹಾಗಾದರೆ ಮೈ ನಡುಗುವ ಮುಂತಾದ ಹೆದರಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೇಕೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳ ಬಹುದಲ್ಲ? ಅದಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನ ಉತ್ತರ ಎಂತಹದಿದೆ!

> ನಿಮಿತ್ತಾನಿ ಚ ಪಶ್ಯಾಮಿ ವಿಪರೀತಾನಿ ಕೇಶವ
> ನ ಚ ಶ್ರೇಯೋಽನುಪಶ್ಯಾಮಿ ಹತ್ವಾ ಸ್ವಜನಮಾಹವೇ ||
>
> [೧-೩೧]

ತ್ರೈಲೋಕ್ಯ ದಿಗ್ವಿಜಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟವನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಾಕ್ಷಣ ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡಹೋಯಿತೆಂದು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಮತ್ತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರೆ ಎಷ್ಟು ಅಪ ಹಾಸ್ಯವೆನಿಸಬಹುದೊ ಅದರ ಸಾವಿರಾರು ಪಾಲು ಅಶುಭ ಶಕುನಗಳಾಗುತ್ತಲಿವೆ ಎಂದು ಭಾರತದ ವೀರನಾಯಕನು ಹೇಳಿದರೆ ಅಪಹಾಸ್ಯವೆನಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ? 'ವಲ್ಗದ್‌ಗಾಂಡಿವಮುಕ್ತಕಾಂಡವಲಯಜ್ವಾಲಾವಲೀತಾಂಡವ— । ಭ್ರಶ್ಯತ್ ಖಾಂಡವರುಷ್ಟಪಾಂಡವ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಂತೆ ಜಗನ್ನಾಥನು ಇದೇ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ! ರಣಾಂಗಣದ ಮೇಲೆ ಶುಭಶಕುನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿ ಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಲ್ಲವೂ ಭಯಾನಕವೆ ಆಗಿರುವುದಲ್ಲವೆ? 'ನ ಚ ಶ್ರೇಯೋಽ- ನುಪಶ್ಯಾಮಿ, ಇದರಲ್ಲಿ ಹಿತವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸೋಲುವ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಯುವ ಹೆದರಿಕೆ ಇದೆ ಎನ್ನಬಹುದಲ್ಲ? ಅದಕಾಗಿ ತಟ್ಟನೆ 'ಹತ್ವಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ; 'ನನಗೆ ಸಾವಿನ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ, ಸಾಯುವವರು ಇವರು, ಇವರನ್ನು ನಾನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಯುವ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದರೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸ-

ಹಿತವು ಇಲ್ಲವೆನುವುದು ಯಾವ ಜಾಣತನ— ಎಂದು ಇನ್ನೂ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹಂಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದಕಾಗಿ 'ಸ್ವಜನಮಾಹವೇ' ಎಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಹೊಡೆಯುವೆನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ, ಹೊಡೆಯಲು ಹೆದರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇವರು **ನಮ್ಮವರಲ್ಲವೆ?**' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆಯೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಹಿರಿತನದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವನು! ಅಂತೂ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಜುನನೆ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯೊದಗಿತು!

ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವ ಮುಂಚೆ ಓದುಗರಿಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಂಶಯದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಅರ್ಜುನನು ಹೆದರಿದ ನೆಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತಾರ್ಥ, ಅಪಾರ್ಥ; ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತಂದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನು ಅಪ್ರತಿಮವೀರನಿದ್ದಂತೆ, ಅದ್ವಿ ತೀಯ ಜ್ಞಾನಿಯೂ (ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಗೀತೆಯು ಅವನಿಗೆಯೆ ಉಪದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ) ಆಗಿದ್ದನು. ಇದಲ್ಲದೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೆ 'ಕೃಪಯಾ ಪರಯಾಽವಿಷ್ಟೋ' (೧.೨೮) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ; ಅರ್ಜುನನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೆ ದಯಾರ್ದ್ರಭಾವವು ಹುಟ್ಟಿತು. ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಪಾಪವೆಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಯಿತು' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೋಷಾರೋಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನ ನಂತಹ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ನೆರೆದವರೆಲ್ಲ 'ಸ್ವಜನ'ರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅವನ ಆಯುಷ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಬಂದಿತೆನಬಹುದೆ? ಗೋಗ್ರಹಣದ ಯುದ್ಧ ದಲ್ಲೂ ಇದೇ 'ಸ್ವಜನ'ರು ಇವನನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರು. ಇದಲ್ಲದೆ ೧.೨೮ರಲ್ಲಿಯ 'ಕೃಪಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ದಯೆ, ಅಂತಃಕರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. 'ಕೃಪಾ' ಎಂದರೆ ಮನಸಿನ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ತಂ ತಥಾ ಕೃಪಯಾವಿಷ್ಟಂ' ಎಂದು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ. ಮುಂದೆ ೨.೭ರಲ್ಲಿ ಅದೇ ಧಾತ್ವರ್ಥದ 'ಕಾರ್ಪಣ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು 'ಅಸಹಾಯತೆ, ಕಿಂಕರ್ತವ್ಯತಾಮೂಢತೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅರ್ಜುನ ನಲ್ಲಿ ದಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕರುಣೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ವಿಚಾರಬಂದಿತೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇದು ಪಾಪ, ಇದರಿಂದ ಕುಲಕ್ಷಯ' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳಿದ ಉಪ ನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಕೃಷ್ಣನೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಡದಿರುವಾಗ ನಮಗೇಕೆ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪಾತ? ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ನಿಜ; ಅದಕ್ಕೆ ರಣಾಂಗಣದ ಆಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೆ ಕಾರಣ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಅರ್ಜುನನ ಉಪ ನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನು ಒಂದೇ ಒಂದು ಖಂಡ-ತುಂಡ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವನು.

ಕ್ಲೈಬ್ಯಂ ಮಾ ಸ್ಮ ಗಮಃ ಪಾರ್ಥ ನೈತತ್ ತ್ವಯ್ಯುಪಪದ್ಯತೇ
ಕ್ಷುದ್ರಂ ಹೃದಯದೌರ್ಬಲ್ಯಂ ತ್ಯಕ್ತ್ವೋತ್ತಿಷ್ಠ ಪರಂತಪ ||

'ಪಾರ್ಥನೆ, ಇದು ಕೇವಲ ಹೇಡಿತನ; ನಿನ್ನಂತಹವನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹೇಡಿತನ ವಿರುವುದು ತರವಲ್ಲ. ನೀನು ಪರಂತಪ (ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸುಡುವವ) ನಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕೀಳನಂತೆ ಎದೆಗುಂದದೆ ಏಳು, ಸಜ್ಜಾಗು' (೨.೩).

ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡುದರಿಂದಲೆ ಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಜುನನ ಉಪನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಡ ಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅಶುಭಶಕುನಗಳ ಮಾತನೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳು ಜ್ಞಾನಪೂರಿತವಾದಂತಿವೆ. 'ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ ರಾಜ್ಯ ವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕೆಂದಿರುವೆವೊ ಅವರೇ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುವಾಗ ಆ ರಾಜ್ಯ ದಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವಿದೆ, ಯಾವ ಲಾಭವಿದೆ? ಮೂರು ಲೋಕಗಳ ಆಸೆಗಾಗಿಯೂ ಗುರು–ಹಿರಿಯ–ಬಂಧು–ಭಾಂಧವ–ಸಂಬಂಧಿಕರ ಮೇಲೆ ನಾನು ಶಸ್ತ್ರವನ್ನೆತ್ತಲಾರೆ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ನುಡಿಯುವಾಗ 'ಇವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಜನ ಪ್ರೇಮವು, ಪ್ರಾಣಿದಯೆಯೂ ಎಷ್ಟು ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿದೆ, ಎಂತಹ ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ!' ಎಂದು ತಲೆದೂಗುವಂತಿದೆ. 'ಇವರು ನಮ್ಮ ವರು, ನಮ್ಮ ಕುಲದವರು; ಇವರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕುಲವನ್ನೆ ಕಡಿದು ಕೊಂಡಂತೆ. ಕುಲನಾಶದಿಂದ (ಪರಂಪರೆ ತಡೆದು) ಧರ್ಮವು ನಷ್ಟವಾಗು ವುದು; ಅಧರ್ಮದ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅನ್ಯವರ್ಣದವರೊಡನೆ ಬೆರೆಯುವರು; ಒಮ್ಮೆ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಸಂಕರವಾಯಿತೆಂದರೆ ಜಾತಿಧರ್ಮ–ಕುಲಧರ್ಮಗಳು ಅಳಿದು ವಂಶ–ವಂಶಜರು ನಿರಂತರ ನರಕದಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುವರು' ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಕುಲಾ ಭಿಮಾನ, ಸಮಾಜಹಿತಬುದ್ಧಿ ಎಷ್ಟು ನಿರ್ಮಲ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆಯುವಂತಿದೆ. ಆದರೂ ಕೃಷ್ಣನು—ತಲೆದೂಗುವುದಂತೂ ದೂರದ ಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿಯಲಿ—ಈ ವಿಚಾರ, ಈ ವೃತ್ತಿ ಇವು 'ಅನಾರ್ಯಜುಷ್ಟ, ಅಸ್ವರ್ಗ್ಯ, ಅಕೀರ್ತಿಕರ' (೨.೨) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ! ಯಾಕೆ? ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವಾಗ ಅವನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹುದಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವ ಷಂಢನ ಸಂನ್ಯಾಸಬುದ್ಧಿಯಂತೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸ್ವಜನ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಬಂದಿದೆ, ಅಹಿಂಸಾವೃತ್ತಿ ತೋರಿದೆ. ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಿರಬೇಕು; ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸು ಆ ಸ್ಥಿತಿ ಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಹೆದರಿಕೆ, ಆ ಮೇಲೆ ಅಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಜನ'ರೆಂಬ ಜ್ಞಾನ, ಹೀಗೆ ಅವನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿಯೆ ನಡೆದಿದೆ. ಅಸಂಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ 'ಪ್ರಣಶ್ಯಂತಿ ಕುಲಧರ್ಮಾಃ ಸನಾತನಾಃ' (೧.೪೦) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿ

ವ್ವನೆ? ತಾನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನು, ಯುದ್ಧವನ್ನು (ಅದೂ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಹೂಡುವುದು— ಆಡುವುದು **ತನ್ನ ಕುಲಧರ್ಮ**; ಒಂದೆಡೆ ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡಿದರೆ ಕುಲ ಧರ್ಮ ಹಾಳಾಗುವುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ! ಒಟ್ಟಾರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಕಾಲುಷ್ಯದಿಂದ ಉಪಸ್ಥಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕೇಳುವುದರ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಕಾಲುಷ್ಯವನ್ನೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನೂ ನಾವು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೆ ಆಗಲಿ, ಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೆ ಆಗಲಿ ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಜುನನಂತಹ ಎಷ್ಟೋ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವರು. ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಗತಿ ಇನ್ನೊಂದು; ತಪ್ಪಿದ ವಿಚಾರಸರಣಿಗೆ ಒಪ್ಪು ಕೊಡುವ ಹವಣಿಕೆ; ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಹಂಬಲ; ಕೃತಿ ಕಿರಿದು, ಮಾತು ಹಿರಿದು (ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದ); ಮೈಮೇಲೆ ಶಾಟಿ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಲಾಠಿ; ಬಾಯಿಯಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸೇಚ್ಛೆ, ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಸುಗ್ರಾಸೇಚ್ಛೆ; ಧೈರ್ಯವಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಕ್ಷಮಾಬುದ್ಧಿ ಎಂದುಕೊಂಡು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ವಿನಮ್ರತೆ ಎಂದುಕೊಂಡು, ಕೈಲಾಗದುದೆಲ್ಲ ಪಾಪವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು, ಜನರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಭೇದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ, ನಾಯಕರೂ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ಹೀಗೆ ಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಗೇಡಿಗಳಾಗಿ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯದ ಪುರಾಣದಂತೆ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದ (ಬರಿಯ ಬಾಯ್ಮಾತು)ಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವರೊ ಅವರು—ಸ್ವತಃ ಅರ್ಜುನರಿರಲಿ, ಅರ್ಜನೆಯಿಂದ ಕೊಬ್ಬಿದವರಿರಲಿ— ಅನಾರ್ಯರು, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹರು, ಕೀರ್ತಿಗೆ ಅಪಾತ್ರರು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದಕಾಗಿಯೂ ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿಕಾಲುಷ್ಯದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆ ಮೇಲೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದವು (ಉದ್ಬುದ್ಧ ಮಾತುಗಳು) ಹೇಗೆ ನಂಬಲು ಅನರ್ಹ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಯೋಗ್ಯ ಎಂಬುದು ಸುಲಭವಾಗಿಯೆ ತಿಳಿಯುವುದು.

೧. ಮೊದಲು ಒಂದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ೨೮–೩೧ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸೋಣ. 'ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಇಮಂ ಸ್ವಜನಂ ಕೃಷ್ಣ ಯುಯುತ್ಸುಂ ಸಮುಪಸ್ಥಿತಂ' ಎಂದು ವಿಷಾದೋಪನ್ಯಾಸದ ಪ್ರಾರಂಭವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೆರಡು ನಿಮಿಷಗಳ ಮುಂಚಿತ (೨೩ನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ) ಇದೇ ಜನಸಮೂಹದ ಸಲುವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಯಾವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ? '**ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರಸ್ಯ ದುರ್ಬುದ್ಧೇಃ** ಯುದ್ಧೇ **ಪ್ರಿಯಚಿಕೀರ್ಷವಃ, ದುರ್ಬು**

ದ್ಧಿಯ ದುರ್ಯೋಧನನ **ಹಿತವನ್ನು** ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರು (ಯಾರು ಅವರನ್ನು ನೋಡಬಯಸುವೆ)' 'ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯ' ಮತ್ತು 'ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವವರು' ಇವೆರಡೂ ಮಹತ್ತ್ವದ ಶಬ್ದಗಳಿವೆ. ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕೌರವರನ್ನೂ, ಅವರ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳನ್ನೂ, ಅವರ ಸೈನಿಕರನ್ನೂ ಅರ್ಜುನನು ಯಾವ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂಬುದು ಮೇಲೆಯೆ ಮೂಡಿ ಕಾಣುವುದು. ದುರ್ಯೋಧನನು ತನಗೆ ಶತ್ರು, ಆದುದರಿಂದ ಅವನ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳೂ ಅವನ ಸೈನಿಕರೂ ಕೂಡ ತನಗೆ ಶತ್ರುಗಳೆ; 'ಶತ್ರು'—ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಕು, ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದರಲ್ಲಿ ಆನಂದ, ಅದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಮರುಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು 'ಸ್ವಜನ' ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಬಂದ ಕೂಡಲೆ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಬಂದಿತು! ಅಂತೂ 'ಶತ್ರು' ಎಂದಾಗ ಕೊಲ್ಲುವುದು, 'ಸ್ವಜನ' ಎಂದಾಗ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂಬ ಎರಡು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಜುನನು ಕಲಿತಂತೆ ಕಾಣುವುದು. 'ಶತ್ರು' ಎಂಬುದರ, ಅದರಂತೆಯೆ 'ಸ್ವಜನ' ಎಂಬುದರ, ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯುವಷ್ಟು ಜ್ಞಾನವು ಆತನಿಗಿರ ಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ, ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನು 'ಸ್ವಜನ'ನೂ ಎನಿಸಬಹುದು, 'ಶತ್ರು'ವೂ ಎನಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ರಹಸ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ; ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ವಂತೂ ದೂರದಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿಯಲಿ. ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ದುರ್ಯೋಧನನು 'ದುರ್ಬು ದ್ಧಿಯವನು' ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನೂ ಹೊಡೆಯಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧಾರ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವನೂ 'ಸ್ವಜನ' ಎಂಬ ಭಾವನೆ! ಹೀಗೆ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಬಹುದಾದ ಅರ್ಜುನನ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ, ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಹೇಗೆ? ತನ್ನವರೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರು ಪಾಪಿ ಗಳಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ, ಅವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಬಾರದೆಂದಾಗಲಿ ಹಟತೊಟ್ಟರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೆ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; 'ಶತ್ರು' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾಕ್ಷಣ, ವಿರೋಧಕ ನೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೊಡನೆಯೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹಟತೊಟ್ಟರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಉಳಿಯುವುದೆಂತು? ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹಟಗಳು ನಡೆಯುವವೊ ಆಯಾ ಸಮಾಜ-ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಮದಾಂಧದ ಪರಸ್ವಾಪಹಾರಕದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಲಾಲಸೆಯಾಗಲಿ ಪರಮತಾಸಹಿಷ್ಣು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿತ್ವವಾಗಲಿ ಹರಡಿ ಅನ್ಯಾಯ- ಅಭದ್ರ-ಅರಾಜಕತೆಗಳು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುವು. ಅರ್ಜುನನ ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ, ಅನುಭವವಿಲ್ಲ; ಸತ್ಯವಿದೆ, ಸಂಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ **ತನ್ನ ಜೀವನದ** ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಶತ್ರು ಎಂದಾಗಲಿ ಸ್ವಜನ ಎಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸು

ವೆಂತಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಶತ್ರು ಇದವನು ನಾಳೆ ಲಂಚವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಲ್ಲಿ ಸ್ವಜನ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದು, ಅನ್ಯಾಯ (ಅಧರ್ಮ)ಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗುವುದು.*

೫

೨. 'ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಇಮಂ ಸ್ವಜನಂ' ಮುಂತಾದ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗೆ ದುಷ್ಟವಾದುದಿತ್ತು ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ತನ್ನವರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೆ ಮೂಡಿತೊ ಹಾಗೆಯೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಣಾಮವು ಅರ್ಜುನನ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಮನಸಿನಂತಹ ಚಂಚಲ ಪದಾರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ ಇದೆ; ಆದರೆ ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಆದರೆ ಶರೀರವನ್ನು ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು, ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಂತಿಡಬಹುದು; ರುಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಸಂತೋಷವಾಗಲಿ, ರುಚಿಸದ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಶೋಕವಾಗಲಿ ಅಂತಹ ಮನಸಿಗೆ ಆಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶರೀರದ ಮೇಲಿನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಇಲ್ಲವೆ ಪಲ್ಲಟಿಸಲು ಯಾವನಿಗೂ ಶಕ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಶಯವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಯಾರಾದರೂ ಹದನವಾದ ಖಡ್ಗದಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಇರಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾ. ನಾನು ಸಾಮಾನ್ಯಮನುಷ್ಯನಾದರೆ ಹಲುಬುವೆನು, ಹೆದರಿಕೆಯ ಆಘಾತದಿಂದ ಮೂರ್ಛೆತಾಳುವೆನು, ನೋವಿನ ಬಾಧೆಯಿಂದ ಪ್ರಳಯಕಾಲದ ದಿಗ್ಗಜಗಳಂತೆ ಓಡಾಡು

* ಈಗ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿಯೂ ವಿವರವಾಗಿಯೂ ಚರ್ಚಿಸುವರಿದ್ದೇವೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಕೇವಲ ಪ್ರಸ್ತಾವನಾರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ಅಂತರಂಗದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಅರವಿಂದ ಘೋಷರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡುವಂತಿದೆ.

By Shastra we perceive that the Gita means the law imposed on itself by humanity as a substitute for the purely egoistic action of the natural unregenerate man and a control on his tendency to seek in the satisfaction of his desire the standard and aim of his life.

Essays on Gita P. 6.

ವೆನು—ನುಂತಾಗಿ; ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾನು ಸಂಯಮಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸೋವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ, ಬಾಧೆಯನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಶಾಂತಸಾಗರನಾಗಿ ಏನೂ ಆಗಿಲ್ಲ ವೆಂಬಂತೆಯೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಇಲ್ಲವೆ ಪಲ್ಲಟಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಇನ್ನು ಶರೀರದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡುವಾ. ತೀಕ್ಷ್ಣಧಾರೆಯಿಂದ ಇರಿಯುವುದೊಂದೆ ತಡ ಮೈಗೆ ಗಾಯವಾಗುವುದು, ರಕ್ತವು ಚಿಮ್ಮುವುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲಷ್ಟೆ ಆಗುವುದು, ಸಂಯಮಿಯ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಗಾಯ ಕಾಣುವ ದಿಲ್ಲ, ರಕ್ತವು ಚಿಮ್ಮುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಸಾಮಾನ್ಯ ಶರೀರದ ಗುಣ-ದೋಷಗಳು ಸಂಯಮಿಯ ಶರೀರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವವು; ಇಬ್ಬರ ಶರೀರಗಳಿಗೂ ಪೋಷಣೆ ಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ನವು ಬೇಕೇ ಬೇಕು, ಇಬ್ಬರ ಶರೀರಗಳೂ ನಿಸರ್ಗನಿಯಮ ಗಳಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿ, ಬೆಳೆದು, ಅಳಿಯುವವು. ಶರೀರವು ಜಡಪದಾರ್ಥವೆನಬಹುದು. ಮನಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ನಶ್ವರವೆನಿಸಬಹುದು, ಆದರೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೊ ಹಾಗೆ ಶರೀರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲೂ ಮನಸಿಗೆ ಸ್ಥಿರತೆ ಇರಬಹುದು, ಉತ್ಸಾಹ ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ ವಯಸ್ಸಾದಂತೆ ಶರೀರದ ಶಕ್ತಿಯು ಕುಗ್ಗಲೇಬೇಕು, ನಿಲು ಕಡೆ ಸಡಿಲಾಗಲೇಬೇಕು. ಅನುಭವವು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಮನಸ್ಸು ದೊಡ್ಡದಾಗ ಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಸಣ್ಣದಾಗಿಯೆ ಉಳಿಯಬಹುದು, ಆದರೆ ವಯಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಶರೀರವು ಸವೆದು ಸಣ್ಣಾಗಲೇಬೇಕು. ಮನಸ್ಸು ಸಾಮಾಜಿಕ ವೃತ್ತಿಯುದಿದೆ, ಶರೀರವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೃತ್ತಿಯುದಿದೆ. ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮನಸು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಾಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಶರೀರವು ಸುತ್ತಲಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ನಿಜದ, ನಿತ್ಯದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸುವುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸಿಗೆ ಮೊದಲು ಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಕಂಡವರು ಮರುಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಜನರೆಂದು ತೋರಿದರು. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಪರಿಣಾಮವಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಾಗಿಯೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

> **ಸೀದಂತಿ ಮಮ ಗಾತ್ರಾಣಿ ಮುಖಂ ಚ ಪರಿಶುಷ್ಯತಿ**
> **ವೇಪಥುಶ್ಚ ಶರೀರೇ ಮೇ ರೋಮಹರ್ಷಶ್ಚ ಜಾಯತೇ ||**
> **ಗಾಂಡೀವಂ ಸ್ರಂಸತೇ ಹಸ್ತಾತ್ ತ್ವಕ್ ಚೈವ ಪರಿದಹ್ಯತೇ**
> **ನ ಚ ಶಕ್ನೋಮ್ಯವಸ್ಥಾತುಂ.. ||**

'ನನ್ನ ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಕುಗ್ಗಿದಂತಾಗುತ್ತಲಿವೆ, ನನ್ನ ನಾಲಗೆ ಒಣಗಿ ದಂತಾಗಿದೆ, ಮೈಯಲ್ಲಿ ಕೂದಲು ನೆಟ್ಟಗಾಗಿ ನಡುಗುತ್ತಲಿದೆ, ಧನುಸ್ಸು

ಕೈಯಿಂದ ಜಾರುತ್ತಲಿದೆ, ಶರೀರವು ಉರಿಯುತ್ತಲಿದೆ, ಕಾಲ್ಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಲಾರೆ.' [೧.೨೯-೩೦].

ಮೇಲೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದ ಲಕ್ಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಯಾವ ವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವವು? ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಕೃಪೆ ಎಂದರೆ ದಯೆ ಮೂಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಇದು ದಯಾರ್ದ್ರವಿಕಾರದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧರಿರುವರೊ? ಇಲ್ಲವೆ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಯವಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದು ನಮ್ಮಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರೊ? ಇದಿಷ್ಟೆ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವಂತಿದ್ದರೆ ನಾವು 'ಭಯವಿಕಾರವೆ ಇದು' ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಶರೀರವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೃತ್ತಿಯುದಿದೆ, ಎಂದರೆ ಅದು ಸುತ್ತಲಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ನಿಜದ, ನಿತ್ಯದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಭಯ ದಿಂದಲೂ ತೋರಬಹುದು, ಸಂತೋಷದಿಂದಲೂ ತೋರಬಹುದು, ಆಶ್ಚರ್ಯ ದಿಂದಲೂ ತೋರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಮತ್ತಾವ ಕಾರಣದಿಂದಾದರೂ ತೋರ ಬಹುದು ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಅಸಮಂಜಸವೆನಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭಯ-ಹರ್ಷ-ಆಶ್ಚರ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಮನಸಿನ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗ ಬಹುದು—ಆದರೆ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ತರದ ಪರಿಣಾಮವು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆನಂದದಿಂದಲೂ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬುವುದು, ಮೈ ಪುಳಕಿತವಾಗಿ ನಡುಗು ವುದು; ದುಃಖದಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಯೆ ಆಗುವುದು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಯಾವುದೆ ಭಾವನೆ ಇರಲಿ ಶರೀರದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಪರಿಣಾಮವು, ಒಂದೇ ತೆರದ ಪರಿಣಾಮವು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಹೆದರಿದನೆಂದೇ ನಾವು ಹಟ ತೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೆದರಿರಲಾರದ ಅರ್ಜುನನು ಹೆದರಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹೇಳಲು ಸಯುಕ್ತಿಕವೆನಿಸುವುದು, ಶಕ್ಯವಾಗುವುದು. ಆ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧವು ಹೀಗೆ:

ನಿಮಿತ್ತಾನಿ ಚ ಪಶ್ಯಾಮಿ ವಿಪರೀತಾನಿ ಕೇಶವ

'ಕೇಶವನೆ, ಅಶುಭಸೂಚಕ ಶಕುನಗಳು ಕಾಣುತ್ತಲಿವೆ!'

ಹೆದರಿಕೆಯ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯವು ತೋಚದಿರುವುದೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಿದೆ. ಕೈಯಲ್ಲಿ ದೀಪ-ಬಡಿಗೆಗಳಿದ್ದರೆ ಹಾವಿನ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಗಂಟಿನ ಯಜ್ಞೋಪವೀತವಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸನ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರಿದ್ದರೆ (ಅವರು, ಕುಂಭಕರ್ಣನಂತೆ ಮಲಗುವವರಿದ್ದರೂ ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲ) ಕಳ್ಳರ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯ ವಿದೆಯೊ ಅಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ

ಎದುರು ನಿಂತುದಕ್ಕೆ (ವಿನೋದಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೆಂಡತಿಯೆ ಬಂದು ನಿಂತಿರಲಿ) ನಾವು ಹೆದರುವೆವು. ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಅಶುಭಸೂಚಕ ಶಕುನಗಳು' ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಹೆದರಿದ್ದನೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಅಶುಭಶಕುನಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯವೆ ಇಲ್ಲ (ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಂತಿಯು ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು; ಅನಿಷ್ಟವು ಘಟಿಸದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯ, ಘಟಿಸಿದ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ಇಷ್ಟವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಂತಿ.) ಎಡಗಣ್ಣು ಹಾರುವುದು ಗಂಡಸನಿಗೆ ಅಶುಭಚಿಹ್ನ, ಆದರೆ ಎಡಗಣ್ಣು ಹಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದ ಗಂಡಸು ಯಾವನೂ ಇಲ್ಲ; ಬೆಕ್ಕು ಅಡ್ಡ ಹಾಯ್ದರೆ ಅಶುಭ, ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಬೆಕ್ಕನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಕಟ್ಟಬಹುದು, ನೆರೆಮನೆಯ ಇಲ್ಲವೆ ಮನೆಯೆ ಇಲ್ಲದ ಬೆಕ್ಕುಗಳು ಅಡ್ಡ ಹಾಯದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಶಕ್ಯ? ಅದರಂತೆಯೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಶುಭಶಕುನಗಳೆಂಬವೆಲ್ಲವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂಗತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯವಿಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಹೆದರಿದನೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧ.

ಹೆದರಿದಕಿಂತಲೂ ಈ 'ನಿಮಿತ್ತ'ಗಳನ್ನು ಕಂಡುದು ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿ—ಕಾಲುಷ್ಯದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಒಂದು—ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿ-ಸಂನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು; ಇನ್ನೊಂದು, ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಶುಭಕರ, ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಶುಭಕರ ಎಂದು ನಂಬುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಭಾವವೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು, ಹಾಗಾಗಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆ ಜಗತ್ತಿನ ನೀತಿಯಾಗುವುದು; ಅದರಂತೆ, ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ದೇಶ-ಕಾಲ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಹತ್ವದ ಘಟಕಗಳನ್ನೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಇವೆರಡೂ ವಿಚಾರಗಳು ಅಥವಾ ವಿಚಾರಾಭಾವಗಳು ಅರ್ಜುನನ ತಲೆ ತುಂಬಿರುವಾಗ ಅಂತಹ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಾಡುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು?*

೬

೩. ಮೊದಲು 'ಸ್ವಜನ' ಎಂದು, ಆ ಮೇಲೆ ಅಶುಭಶಕುನಗಳೆಂದು ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉದ್ವಿಗ್ನವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು, ಆ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಬಾಯಿಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಹೃದಯದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ

* ಹಿಂದಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯು ಈ ಚರ್ಚೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು.

ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆ ಇದು ವರೆಗಾಯಿತು. ಈ ಸಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಾಚಕರಂತೆ ಅರ್ಜುನನೂ ಒಪ್ಪಲು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಇದೆ, ಅದಕಾಗಿ ಅವನು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯೋಗ್ಯತೆಯುವನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾನವನ ಸಂಸ್ಥಿತಿ-ಸಂರಕ್ಷಿಗಳಂತೆ ಸಂಹಾರಕಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೊ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯಂತೆ ವಿನಾಶಕಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿಃಸಂದೇಹ ವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪ ಯೋಗಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಮಾನವನಿಗಿದೆಯೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವಂತಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ, ಮೇಲಿನ ಮಾನವಿದೆ. ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗಷ್ಟೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಎರಡು ತರದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವುವು. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರು 'ಸ್ವಯಂಮನ್ಯ'ರೆಂದೂ, ಎರಡನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವರು 'ಪರಚ್ಛಂದಾನುವರ್ತಿ'ಗಳೆಂದೂ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ವಾಗಿ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇವೆರಡೂ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಗಾರಿಕೆ ಯನ್ನೂ ಕೆಲಸಗೇಡಿತನವನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಷ್ಟೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟು, ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಮುಂದಾಗಿ, ಬಂದ ಎಡರುಗಳನ್ನು ಕಾಲ್ಕೆಳಗೆ ಮೆಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ, ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ತನ್ನನ್ನೂ ತನ್ನ ಸಂಗಡಿಗರನ್ನೂ ಸಮಾಜ ವನ್ನೂ ದೇಶವನ್ನೂ ಜನತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಳಸಕ್ಕೆತ್ತುವವನು ಮಹಾತ್ಮ ನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಅದರಂತೆಯೆ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಷ್ಟೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟು, ಅಹಂಕಾರಿಯಾಗಿ, ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾಗಿ, ಸಂಕುಚಿತದೃಷ್ಟಿಯುವನಾಗಿ, ಸಂದೇಹವೃತ್ತಿ ಯುವನಾಗಿ, ಮಂದಿಯ ಮುರಿದ ಬೆನ್ನೆಲಬುಗಳ ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಯಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೇರು ವವನಾಗಿ, ದ್ವೇಷ-ಮತ್ಸರಾದಿಗಳ ತವರ್ಮನೆಯಾಗಿ, ಅನ್ಯರನ್ನು ತುಳಿದೇರಿದಂತೆ ತಾನು ಕಳಚುವ ಭಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ತನಗೂ ಸಂಗಡಿಗರಿಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ದೇಶಕ್ಕೂ ಜನತೆಗೂ ಪಿಡುಗಿನಂತೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಶ್ಪದ ಸೈತಾನನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಇದು 'ಸ್ವಯಂಮನ್ಯ'ರ ಚರಿತ್ರೆ. ಇನ್ನು 'ಪರಚ್ಛಂದಾನುವರ್ತಿ' ಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೂ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ, ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಕೆಲಸಗಾರರಾಗಬಹುದು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಶವಪ್ರಾಯರಾಗಿ ಅನ್ಯರಿಗೆಯೆ ಬುದ್ಧಿ ಇದೆ, ಅನ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದೆ ನಿಜ, ತನಕಿಂತ ಮೊದಲಿನವರು—ಮೇಲಿನವರು ಹೇಳಿದ್ದೆ ನಿಜ, ಅವರಿಗೆಯೆ ಬುದ್ಧಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಹಳಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಕೊಳೆತು, ಕಾಲ-ದೇಶ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ

ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಕಮರಿ, ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದ ದುರ್ವಾಸನೆಯನ್ನು ಹರಡುವ ಕೆಲಸಗೇಡಿಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಅಂತೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು—ಬುದ್ಧಿಯೊಂದನ್ನೇ—ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು.

ಮಾನವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಕೂಸಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದಲೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಡೆಹಾಕುವ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಮಹಾತ್ಮರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೇವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ಪುರಾಣ (Primitive) ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವನೆಂಬ ಶಕ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡಲು ಶಕ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಹಾಗೆ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಮಾಜಗಳ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಾದರೂ ದೇವನ ಸ್ವರೂಪವು (ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಹೆಸರಲ್ಲ) ಮೊದಲಿನಂತೆಯೆ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಮಹಾನುಭಾವನು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಹಾನುಭಾವನು ಒಪ್ಪುವನೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ; ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದು, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಶೀಖ, ಮಹಮ್ಮದೀಯ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು.

ದೇವ–ಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬುದೊಂದೂ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮೇರೆ ಹಾಕಲು, ವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಏಕರೂಪತೆಗೆ ತರಲು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಪಯೋಗ (ಇಲ್ಲವೆ ವಿನಿಯೋಗ) ಇದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದು ಬರೆದಿಟ್ಟ ಗ್ರಂಥ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಅಬಾಧಿತ ಸತ್ಯತ್ವವಿದೆಯೊ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆಯೊ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಹೀಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮದಂತೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿದೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದ, ಒಂದು ದೇಶದ, ಒಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆನಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೆನಿಸದಿರಬಹುದು. ಸತ್ಯ–ಧರ್ಮ–ಶಾಸ್ತ್ರ ಇವು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಬರಿಯ ಆಶೆ ಎನಿಸುವುದು, ಧ್ಯೇಯವೆನಿಸುವುದು, ಬಾಯಿಮಾತೆನಿಸುವುದು. ' ಸತ್ಯ ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ' ಅಸತ್ಯ ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ

ದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆ ಆಗದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಸತ್ಯ'ವು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಶ್ವತ ಎಂದರೆ ಅಸತ್ಯವೂ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ನೋಡೋಣ. ನಮಗೆ ವೇದ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವೇ ಆಧಾರ. ವೇದಕಾಲದ ನಾಲ್ಕು 'ವರ್ಣ'ಗಳು ಇಂದು ನಾನೂರು 'ಜಾತಿ'ಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಷ್ಟೊ ಆಚಾರಗಳು ಹೇಳಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತಾಗಿವೆ. ಇಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ರಾಂತಿಯ ಯುಗ ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ, ಸಮಾಜವಾದ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ ಮೊದಲಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೂ ತಲೆದೋರಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು (authoritativeness) ಒಡ್ಡುತ್ತಲಿವೆ, ತಂತ್ರತೆ (allegiance) ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಲಿವೆ ಇದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಂತೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಇಂದು ರಾಷ್ಟ್ರತಂತ್ರ (The State) ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರದ, ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ, ಸಂಚಾಲಕತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯವಹಾರ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದೆ. ಇಂದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಧಿಕಾರವು ದೇವನಿಗಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವೇದ-ಪುರಾಣಗಳಿಗಿಲ್ಲ—ರಾಷ್ಟ್ರತಂತ್ರಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡು ದೇಹದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ. ಜಾತಿ-ಪಂಥ-ಲಿಂಗಗಳ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆ (ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಗಳಿಲ್ಲ) ಕಲಿಸತಕ್ಕುದು, ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷದವಳಾಗುವವರೆಗೆ ಹುಡುಗೆಯ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು, ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ತಲೆಗೆ ರುಮಾಲ ನ್ನಾಗಲಿ ಮುಂಡಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಸುತ್ತಲೇಬೇಕು, ನ್ಯಾಯ (ಪುಣ್ಯ) ವೆಂದರೆ ಶಾಸನಮಂಡಳಗಳು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದು, ಅನ್ಯಾಯ (ಪಾಪ) ವೆಂದರೆ ಪಿನಲ್ ಕೋಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ (authoritativeness) ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಯಿ ಸುತ್ತಿರುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಬದಲಾಯಿಸುವುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗಿದೆ? ದೇವನಿಗೊ? ವ್ಯಕ್ತಿಗೊ? ಸಮಾಜಕ್ಕೊ? ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತಾವಾಗಿಯೆ, ಸೃಷ್ಟಿ ಸೌಂದರ್ಯದಂತೆ, ಕಾಲಾನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುವುವೊ? ಈ ಮಾತಿನ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೇ ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಕೃಷ್ಣನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವುದಲ್ಲದೆ ಅರ್ಜುನನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ

ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ಧರ್ಮದ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. 'ಅಹೋ ಬತ ಮಹತ್ಪಾಪಂ ಕರ್ತುಂ ವ್ಯವಸಿತಾ ವಯಂ, ನಾವು ಎಂತಹ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾಗಿರುವೆವಲ್ಲ!' (ಶ್ಲೋಕ ೪೫) ಎಂದು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಪಾಪ? ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ತಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದು ಪಾಪವೆ? ಆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಡಿದಾಡುವವರನ್ನು (ಇಂದಿನ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಆಗ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತವರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ) ಕೊಂದರೆ ಪಾಪವೆ? ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಅದನ್ನು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅವನು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಣ, ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ: 'ಯದ್ರಾಜ್ಯಸುಖಲೋಭೇನ ಹಂತುಂ ಸ್ವಜನಮುದ್ಯತಾಃ, (೧) ರಾಜ್ಯದ ಆಸೆಗಾಗಿ, (೨) ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವೆವಲ್ಲ!' (ಶ್ಲೋಕ ೪೫) ಎಂದು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ, ಹಿಂಸೆ ಪಾಪ, ಅಹಿಂಸೆಯು ಪುಣ್ಯದ ಕೆಲಸ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ವಚನವಿದ್ದುದರಿಂದ ಬಹುಜನರು ಅರ್ಜುನನ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಬಹುದು, ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೊ ಅದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ವೀರಸ್ವರ್ಗ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ? ತಾನು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಖಂಡಿತ, ತನ್ನಂತಹ ಶೂರನನ್ನು ಶತ್ರುಗಳು ಕೊಲ್ಲಲು ಸಮರ್ಥರಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುವ ಭಾಗ್ಯವು ಶತ್ರುಗಳಿಗಷ್ಟೆ ದೊರಕಿ ಅವರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದು, ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯದ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವರ್ಗಸುಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ವ್ಯಥೆ ಇರಬಹುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆಯೆ? ಅರ್ಜುನನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ 'ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಪಾಪ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅವನಿಗೆ ಬಂದುದು ಯಾಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು.

ಅರ್ಜುನನ ಈ ಧರ್ಮೋಪನ್ಯಾಸವು 'ನ ಚ ಶ್ರೇಯೋಽನುಪಶ್ಯಾಮಿ ಹತ್ವಾ ಸ್ವಜನಮಾಹವೇ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆ ಶ್ಲೋಕವು ಹೀಗೆ:

ನ ಕಾಂಕ್ಷೇ ವಿಜಯಂ ಕೃಷ್ಣ ನ ರಾಜ್ಯಂ ನ ಸುಖಾನಿ ಚ
ಕಿಂ ನೋ ರಾಜ್ಯೇನ ಗೋವಿಂದ ಕಿಂ ಭೋಗೈರ್ಜೀವಿತೇನ ವಾ ॥ (೧-೩೨)

'ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಂದು ನಮ್ಮ ಯಾವ ಹಿತವು ಸಾಧಿಸುವುದು? ನನಗೆ ಜಯವು ಬೇಕಿಲ್ಲ, ಸುಖ ಬೇಕಿಲ್ಲ, ರಾಜ್ಯವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ; ರಾಜ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ, ಸುಖಭೋಗಗಳಿಂದಾಗಲಿ—ಅದೇಕೆ—ಜೀವದಿಂದಿರುವುದರಿಂದಾಗಲಿ (ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ) ಯಾವ ಹಿತವು ಸಾಧಿಸುವುದು?'

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಜುನನ ಮನೋಽಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಠಿಣವಲ್ಲ. ತಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡಬಯಸಿದಾಗ ಅದರಿಂದ ಹಿತಸಾಧನೆ, ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಸುಖಸಂಪಾದನೆ ಆಗುವುದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದನು; ಅಥವಾ ಹಿತ ಸಾಧನೆ, ರಾಜ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಸುಖಸಂಪಾದನೆ ಇವುಗಳೆ ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವ ಅರ್ಜುನನ ಉದ್ದಿಶ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈಗ ಆ ಉದ್ದಿಶ್ಯವು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು; ಅದಕಾಗಿ ಆ ಉದ್ದಿಶ್ಯದ ಮೂಲ ಹೇತುವೆ ಅವನಿಗೆ ತಪ್ಪು ಎನಿಸಿತು, ಪಾಪ ಎನಿಸಿತು. ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನು? ತನ್ನ ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗದ ಕಾರ್ಯವು ಪಾಪ ಎಂದಲ್ಲವೆ? ಈ ವಿಚಾರದ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ 'ತನ್ನ ಉದ್ದಿಶ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯವಷ್ಟೆ ಪುಣ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು! ಅದಕಾಗಿಯೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ 'ಸ್ವಜನಂ ಹಿ ಕಥಂ ಹತ್ವಾ ಸುಖಿನಃ ಸ್ಯಾಮ ಮಾಧವ, ಸ್ವಜನ ರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ನಾವು ಸುಖಗಾಣುವುದು ಹೇಗೆ?' (ಶ್ಲೋಕ ೩೭) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನನು ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವನಿಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಿಸಿದ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ— ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕಾ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಿದೆ—ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡುವನು. ನಾವು ಈ ಮೊದಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅರ್ಜುನನು 'ಸ್ವಯಂ ಮನಸ್ಕ'ನಾಗುವನು. ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಪಾಪ ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಹೇಳಿ ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ; ತಾನು ಮಾಡುವುದು ತನಗಷ್ಟೆ ಪಾಪವಲ್ಲ, ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಪಾಪ; ಎಂದರೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಿಕ್ಕವರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊರಡುವುದು ಈ ಮಾತಿನಿಂದ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೆ ೩೮-೩೯ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

> ಯದ್ಯಪ್ಯೇತೇ ನ ಪಶ್ಯಂತಿ ಲೋಭೋಪಹತಚೇತಸಃ
> ಕುಲಕ್ಷಯಕೃತಂ ದೋಷಂ ಮಿತ್ರದ್ರೋಹೇ ಚ ಪಾತಕಂ ||
> ಕಥಂ ನ ಜ್ಞೇಯಮಸ್ಮಾಭಿಃ ಪಾಪಾದಸ್ಮಾನ್ ನಿವರ್ತಿತುಂ |

'ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ಲೋಭವಿದ್ದುದರಿಂದ ತಾವು ಮಾಡುವುದು ಕುಲಕ್ಷಯ, ಅದು ತಪ್ಪು, ಮಿತ್ರದ್ರೋಹವೆಂಬುದು ಪಾಪ ಎಂಬೀ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರಿಗೆ ಆ ಲೋಭಾಂಧಃಕಾರದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಹೊಳೆದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಇವರನ್ನು ಈ ಪಾಪದಿಂದ ಉಳಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವೆಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ?'

ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಎಷ್ಟೊ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ತನಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿನ, ಹಿತದ, ರಾಜ್ಯದ ಲೋಭವಿದ್ದುದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ

ವರಿಗೂ ಆ ಲೋಭವಿರಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದೊಂದು; ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪವೆನಿಸಿದ ಕೃತ್ಯವು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪಾಪವೆನಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದಿನ್ನೊಂದು; ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯದು. ಈ ಮೂರೂ ಮಾತುಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸತ್ಯದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿತೋರಿಸಬಹುದು; ಅದೇ ತರ್ಕದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಈ ಮೂರು ಮಾತುಗಳು ಆತ್ಮವಂಚನೆ–ಪರವಂಚನೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದಗಳು ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿತೋರಿಸಬಹುದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವವು ಎಂಬುದಿಷ್ಟೆ ನಮಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದಗಳು ಎಂದು ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣನೆ (೨.೧೧) ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ; ಆ ಕಾರಣವು ಅರ್ಜುನನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ.' 'ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಮೊದಲು, 'ಇವರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಜುನನು ಇವೆರಡು ಮಾತುಗಳ ನಡುವೆ 'ಇವರು **ನನ್ನನ್ನು ಕೊಂದರೂ** ನಾನು ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏತಾನ್ನ ಹಂತುಮಿಚ್ಛಾಮಿ ಘ್ನತೋಽಪಿ ಮಧುಸೂದನ' (೧.೩೫) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ! ಈ ಮಾತು ಅಲಂಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದೇನೋ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಅರ್ಜುನನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಗಳ ಗೊಂದಲವೆದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಇದರಿಂದ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು.

೭

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಇವನಿಗೆ ರಣಾಂಗಣದ ಮೇಲೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಯಿತಲ್ಲ ಎಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುವಂತಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ರಣಾಂಗಣದ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ನಡೆದುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಲಿ, ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದೆ, ದೇಶ-ಕಾಲಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಬೇಕಾದಾಗ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರೂ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬಾರದ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸ್ಮರಣೆಗೆ (ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ಬರುವ ಅನುಭವವು ಬಹು ಜನರಿಗಿರಬಹುದು. ಕುರುಬನಾದ ಕಾಳಿದಾಸನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಕವಿಯಾದನು ಎಂಬ ದಂತಕಥೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಸಂಗತಿಯು ಅಡಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಸ್ನಾನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ 'Eureka! Eureka!' (ದೊರಕಿತು, ದೊರಕಿತು) ಎಂದು ಇದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಎದ್ದು ಓಡಿದ ಆರ್ಕಿಮಿಡೀಸನ ಕತೆಯಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನೋದಯದ ಇದೇ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವೆವು. ಆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನಾವು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ

ಜ್ಞಾನೋದಯವಾದವನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದು, ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಆಶ್ಚರ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮೆಯೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಮೂಡಿದವನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎರಡರಲ್ಲೂ ನವಚೈತನ್ಯ ತುಂಬಿದಂತಾಗುವುದು. ಮಳೆಗಾಲದ ಸೃಷ್ಟಿಯಂತೆ ಅವನು ಜೀವಮಯನಾಗುವನು, ಹರ್ಷಮಯನಾಗುವನು; ಕಳೆ ಏರುವುದು, ಶಕ್ತಿ ತುಳುಕುವುದು. ಭಕ್ತರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಇವನದಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗಿದೆ? ಸ್ವಜನರೆಂಬುದು ಭೂತದಯೆಯ ಮಾತಾಗಿದೆ, ಹಿಂಸೆ ಎಂಬುದು ಪಾಪ ಎಂದು ನೀತಿಪಾಠವಾಗಿದೆ, ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಪರೋಪಕಾರದ ಪುರಾಣವಾಗಿದೆ; ಕೊನೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ತಲ್ಲಣಗೊಂಡು, ಕೈಯೊಳಗಿಂದ ಬಾಣ ಕಳಚಿ, ಕಾಲ್ಕೆಳಗಿಂದ ನಿಲ್ಲಲಾರದವನಾಗಿ ಗತಜೀವಿಯಂತೆ 'ಉಸ್ಸೆ'ಂದು ರಥದಲ್ಲಿ ಕುಕ್ಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ!

> ಏವಮುಕ್ತ್ವಾಽರ್ಜುನಃ ಸಂಖ್ಯೇ ರಥೋಪಸ್ಥ ಉಪಾವಿಶತ್
> ವಿಸೃಜ್ಯ ಸಶರಂ ಚಾಪಂ ಶೋಕಸಂವಿಗ್ನಮಾನಸಃ ॥ (೧-೪೭).

ಈ ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಾಗಲಿ ಯಾರಾದರೂ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡಬಹುದೆ? ವಿಶ್ವಾಸದ ಮಾತಂತೂ ಉಳಿಯಲಿ, ಎರಡೂ ಸೈನ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಮಾತು ಮುಗಿಸಿದ್ದೊಂದೇ ತಡ, ಕೃಷ್ಣನು 'ಅರ್ಜುನಾ, ನಿನಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದಿದೆ! ನೀನು ಹೆದರಿ ಹಿಪ್ಪೆಯಾಗಿರುವೆ! ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ! ನಿನ್ನ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ನಿನಗೆ ಸ್ವರ್ಗವಿಲ್ಲ! ನಿನ್ನ ಮಾತಿಗಾಗಿ ನಿನಗೆ ಅಪಯಶಸ್ಸು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಂತೆಯೆ! ಷಂಢವೃತ್ತಿ ನಿನಗೆ ತರವಲ್ಲ! ಕ್ಷುದ್ರನಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಹೀಗೆ ಹೆದರಿದರೆ ನಡೆದೀತು. ಆದರೆ ನೀನು ಈ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡು.' ಗಾಂಡೀವಕ್ಕಿಂತ ಮರ್ಮಭೇದಕವಾದ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದದ ಈ ಸುರಿಮಳೆಗೆ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ, ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ನಮ್ಮ ಈ ಪೃಥಕ್ಕರಣದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಭಾಗ ೧
ಅರ್ಜುನ—ವಿಷಾದಯೋಗ

೧. ಹುಟ್ಟಿನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ

೧

ಕುರು-ಪಾಂಡವ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕುರುಡನಾದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ದೊರೆಗೆ ಕುಳಿತಲ್ಲಿಂದಲೆ ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿ ಹೇಳುವ ಸಂಜಯನು, ಯುದ್ಧದ ಮುಂಚೆಯೆ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿ

ರಾಜನ್ ಸಂಸ್ಮೃತ್ಯ ಸಂಸ್ಮೃತ್ಯ ಸಂವಾದಮಿದಮದ್ಭುತಂ
ಕೇಶವಾರ್ಜುನಯೋಃ ಪುಣ್ಯಂ ಹೃಷ್ಯಾಮಿ ಚ ಮುಹುರ್ಮುಹುಃ || (೧೮.೭೬)

'ರಾಜನೆ, ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನರ ಈ ಅದ್ಭುತವಾದ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಕರ ವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನೆನೆಸಿದಾಗೊಮ್ಮೆ ಆನಂದದಿಂದ ಪುಳಕಿತನಾಗುವೆ'

ಎಂದು ಹರ್ಷೋದ್ಗಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ವಿವರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದುದನ್ನು ಓದಿದರೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಸಂಜಯನು ಹೇಳುವಂತೆ ಅದ್ಭುತವಿರುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ಭುತವಿದ್ದಂತೆ ಪುಣ್ಯ (ಕರ) ವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಸಂಜಯನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಧಿಕಾರವು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ವೇದಗಳನ್ನೋದುವುದಕ್ಕೆ, ವೇದಾಂತವನ್ನು ಚರ್ವಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ 'ಅಥಾತೋ' ಎಂದು ಕಟ್ಟಳೆ ಹಾಕಿ ವರ್ಣ-ಜಾತಿ-ಸಂಸ್ಕಾರ-ಶಿಕ್ಷಣ-ಲಿಂಗ-ವಯಸ್ಸುಗಳ ನಿರ್ಬಂಧ-ಪ್ರತಿಬಂಧಗಳಿವೆಯೊ ಹಾಗೆ ಗೀತೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಇಲ್ಲ.

ಮಾಂ ಹಿ ಪಾರ್ಥ ವ್ಯಪಾಶ್ರಿತ್ಯ ಯೇಽಪಿ ಸ್ಯುಃ ಪಾಪಯೋನಯಃ
ಸ್ತ್ರಿಯೋ ವೈಶ್ಯಾಸ್ತಥಾ ಶೂದ್ರಾಃ ತೇಽಪಿ ಯಾಂತಿ ಪರಾಂ ಗತಿಂ || (೯.೩೨)

'ಪಾಪಿಗಳು, ಸ್ತ್ರೀಯರು, ವೈಶ್ಯರು, ಶೂದ್ರರು— ಇವರು ಕೂಡ ನನ್ನ (ಉಪದೇಶದ) ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕು ಕೊನೆಯ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲರು'

ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸಬಲವಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯ ಮಾತೆಂದರೆ, ಇತರರಿಗೂ ಸಂದೇಶ ಮುಟ್ಟಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೆ ಗೀತೆಯ ಶೈಲಿಯೂ, ವಿಷಯವೂ, ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಸರ್ವಸುಲಭವೆನಿಸುವಂತೆ, ಸಹಜವೆನಿಸುವಂತೆ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮೋಕ್ಷ-ಸ್ವರ್ಗ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ಪರಮಾತ್ಮ-

ಜೀವಾತ್ಮ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಗಡುಚೆನಿಸುವಂತಹ ವಿಷಯಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ತರ್ಕಬದ್ಧ ಚರ್ಚೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಇದೆ ಎಂದು ಹಟತೊಟ್ಟರೆ, ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋದರೆ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ತೋರಿದಂತಾಗುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವಿದೆ, ಕತೆ ಇದೆ ಎನಬಹುದು; ಆ ವಿಷಯವಾದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಹದಿದೆ, ಸಹಜವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವಂತಹದಿದೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡಲು ಸನ್ನದ್ಧನಾದ ಅರ್ಜುನನು ಒಮ್ಮೆಲೆ 'ನಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾರನ್ನು ನಾನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗಿದೆಯೊ ಅವರು ನನ್ನವರು, ಅದಕಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ. ಪಾಪದಿಂದ ಆ ಪಾಪದ ಕರ್ತೃವಿಗಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ವಂಶಜರಿಗೆ ಕೂಡ ನರಕವು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಾನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುವೆ, ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ದೈನ್ಯದಿಂದ ನುಡಿಯುವನು. ಅರ್ಜುನನ ಈ ನುಡಿಯೆ ಗೀತೆಯ ವಿಷಯ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನಾದರೂ ಹುಡುಕುವುದಾದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಈ ಐದು ಮುಖ್ಯ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆ ಆಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಕೇಳುವವನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದೆವು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಷಯ-ಧೋರಣೆ-ಮಹತ್ತ್ವಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಬಾರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವು ಹೊಳೆಯದು. ಆದುದರಿಂದ ನಾವಿನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಿರೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾ.

೨

'ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತಿಗೆ ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವಿದೆ? ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕೌರವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಕ್ರೂರತನದಿಂದಲೂ ಮೋಸತನದಿಂದಲೂ ನಡೆಸಿಕೊಂಡರೆಂದು, ಆ ಮೇಲೆ ದ್ಯೂತದ ಕಪಟ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಮಾನಭಂಗ, ಅಜ್ಞಾತವಾಸದ ಅನ್ಯಾಯ, ಕೊನೆಗೆ ಬಾಂಧವರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸೀವೃತ್ತಿ— ಹೀಗೆ ದುರ್ಯೋಧನಾದಿಗಳ ಅನ್ಯಾಯಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಅಧರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿ; ಈ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಅಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಾಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ; ಮೊದಲು ಶಾಂತತೆಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದ, ಸಾಮೋಪಾಯದಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ; ಅದು ಸಾಧಿಸದಂತಾಗಲು ಯುದ್ಧವು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನಿಸಿ; ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿ,

ವ್ಯೂಹಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಪ್ರಾರಂಭಸಂಕೇತಗಳಾದ ಶಂಖ-ದುಂದುಭಿಗಳನ್ನು ಮೊಳಗಿಸಿ ; ಧನುಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾಣವನ್ನಿರಿಸಿ, ಕಿವಿವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಮಣಿಸಿ ಆ ಮೇಲೆ 'ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ ಅರ್ಜುನನು ! ಸ್ವಜನ–ಪಾಪ–ನರಕ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ, ಪ್ರಸಂಗವು ಇಷ್ಟು ದೂರ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಕೈ ಬಿಡಬಹುದೆ— ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವು ದೊರಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಮನಗಂಡ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದೆ? ವರ್ಷಾನುವರ್ಷ ವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದಿ, ಮನಗಂಡು, ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಔಷಧಿ-ಉಪದೇಶ ಕೊಟ್ಟು, ಕೊನೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತುವರ್ಷದ ಮಗಳ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ವೈದ್ಯನು ಹೇಗೆ ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವನೊ ಹಾಗೆಯೆ ಅರ್ಜುನನ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ಅಪಹಾಸ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಗೂ ವಿವೇಕಶಕ್ತಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿದೆಯೆ ? ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋಚಿ, ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಳೆದ ಮಾತನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತರಲು ಅರ್ಜುನನು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ ! ದುರ್ಯೋಧನನಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟವೃತ್ತಿ ಇದೆ, ಅನ್ಯಾಯಾಚರಣೆ ಇದೆ, ಇದಕ್ಕೆ ದಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು ಎಂದು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿ–ವಿವೇಕ–ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧನಿಲ್ಲ !

ಅರ್ಜುನನಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅನೇಕಸಲ ಒದಗಬಹುದೆಂಬುದು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ವೈದ್ಯನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ ; ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಒದಗುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುವು. ರಾಜನು ಮಾಡುವುದು ಅನ್ಯಾಯ, ರಾಜನ ಸ್ವಭಾವವು ಸ್ವಾರ್ಥಿಯಾಗಿದೆ, ರಾಜನ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧರ್ಮ ಹಬ್ಬಿದೆ, ರಾಜನ ಅತ್ಯಾಶೆಯು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಬೇಗೆಯಾಗಿದೆ, ರಾಜನ ಆಳಿಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ವಿಘಾತುಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಸೋಪಪತ್ತಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ, ಸದಸದ್ವಿವೇಕಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅದನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಬಂಡು ಎಬ್ಬಿಸುವುದೆಂದರೆ ರಾಜದ್ರೋಹದ ಅಪರಾಧವಾಗುವುದಲ್ಲ—ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ತೊಡಕಿನಿಂದ ತಳಮಳಗೊಂಡು ತಲೆಗೆಟ್ಟು, ಅಂತೂ ಕೊನೆಗೆ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೇ ತಲೆಕೊಟ್ಟ ಎಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಶೂರರ ಚರಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅದರಂತೆಯೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸೊಕ್ಕು-ಠಕ್ಕುಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ, ಶಿಸ್ತು–ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಡಿಲಿಸಿವೆ, ಅಜ್ಞಾನ–ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಹರಡಿವೆ, ಧೈರ್ಯ–ಸಾಹಸ–ವಿಶ್ವಾಸ–ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಳು ಕುಗ್ಗುತ್ತಲಿವೆ, ಇದಕಾಗಿ ಸಮಾಜವು ವಿನಾಶದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದೆ ಎಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಮನಗಂಡು,

ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳುಹಿಸಿ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ 'ಸಂಭವಾಮಿ ಯುಗೇ ಯುಗೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಕೆಲಸ ವಿದು, ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೈಹಾಕುವುದು ಪಾಪ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ವಯಸ್ಸಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೆ ತಿಳಿಗೇಡಿ-ಕೆಲಸಗೇಡಿಗಳಾದ ಮಾತಿನ ಮಲ್ಲರನ್ನು ನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಹದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸ್ವಚ್ಛತೆ ಅವಶ್ಯಕ, ಮನಸಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹಟತೊಟ್ಟು ಮಾಡುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು 'ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಥೆ'ಗಳ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಬರಲು ಅಧಿಕಾರ ನನಗಿಲ್ಲ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾರುವ ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧುಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣು ದಣಿಯುವಷ್ಟು ನೋಡಬಹುದು. ಮಾತಿಗೂ ಕೃತಿಗೂ, ವಿವೇಕಕ್ಕೂ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ, ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಆಚರಣೆಗೂ, ತರ್ಕಕ್ಕೂ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯನಂತೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಚರಿತ್ರದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವಾಗ, ಈ ವಿರೋಧವು ನಿಜವಿರಬಹುದೇ-ಎಂದು ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ವಿರೋಧವಿದ್ದುದೆ ನಿಜವಾದರೆ ಅನುಭವದ, ತರ್ಕದ, ಬುದ್ಧಿಯ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯಾಗಲಿ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ದಂಡನೆ ಬೇಕು ಎಂದು ತರ್ಕ; ದಂಡನೆ ಎಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿ ಪಾಪವೆನಿಸುವುದು ಎಂಬು ದೊಂದು ತತ್ತ್ವ. ದುರ್ಯೋಧನನು ದುಷ್ಟ, ಸ್ವಾರ್ಥಿ, ಕಪಟಿ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅನುಭವ; ಎಷ್ಟಾದರೂ ದುರ್ಯೋಧನನು ಸ್ವಜನನಾದುದರಿಂದ, ಅವನ ದುರ್ಗುಣ ಗಳನ್ನು ಅರಿತೂ ಸುಮ್ಮನಿರಬೇಕೆಂದು ಆಚರಣೆ.

ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ವ್ಯವಹಾರದ ಒಂದು ತೊಡಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ತೊಡಕುಗಳು ತೋರಿಯೆ ತೋರುವುವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತೊಡಕೆಂದು ಅಲಕ್ಷ್ಯಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಕಳೆದಂತೆ ತೊಡಕು ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ-ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೆಳೆದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವೇ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಬೀಳಬಹುದು. ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಹಾರವು ಒಂದು ವಿಧ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧ; ಅನುಭವವು ಒಂದು ವಿಧ, ಆಧಾರವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧ; ಜೀವನವು ಒಂದು ವಿಧ, ಧ್ಯೇಯವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧ; ಈ ವಿರೋಧದ ಹೊಯ್ದಾಟದಿಂದ ಸಮಾಜವು ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಬೇಕಾದ, ಆಧಾರವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವು ಧ್ಯೇಯವೆನಿಸಿ, ಇಂದಿನ ಅನು-ಭವವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತ ಮಾಡಬಹುದು. ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ-ಆಸ್ತಿ-ಬಾಧ್ಯತೆ ಗಳು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಕುಟುಂಬದ ಹೊರೆಯನ್ನು ದುಡಿದು ನೀಗಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ-ಯೋಗ್ಯತೆ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಗಂಡಸಿಗಿದ್ದುದರಿಂದ, ಹೆಂಗಸು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಮಗನನ್ನು

ಪಡೆಯುವುದು ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಅನುಭವವಿದ್ದಿತು. * ಅಂದಿನ ಅನುಭವವು ಮುಂದೆ ಧ್ಯೇಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದು ಇಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸಿಗೂ ಹೆಂಗಸಿಗೂ ಸಮನಾದ ಅಧಿಕಾರ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಒದಗುತ್ತಲಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದರೂ ಪುತ್ರನೇ ಜನಿಸಬೇಕೆಂಬುದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿದೆ; ಆದುದರಿಂದ ಗಂಡಸಿಗೂ ಹೆಂಗಸಿಗೂ ಸಮನಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಕೂಗುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಸುಧಾರಣೆಗೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರುವಾಗ ಈ ಧ್ಯೇಯವು ತಡೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಲಿದೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ, ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡುಮಗನ ಜನ್ಮವು ಈಗ ಕುಟುಂಬದ ಅನುಕೂಲತೆಗೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ, ಮೋಕ್ಷಸಂಪಾದನೆಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಧರ್ಮದ ಧೋರಣೆ, ಒಂದು ಕಡೆ ಸಮಾಜಪ್ರಗತಿಯ ಧೋರಣೆ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧ!

೩

ತರ್ಕ-ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ, ವ್ಯವಹಾರ-ವೇದಾಂತಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿದೆ ಎಂದೂ ಈ ವಿರೋಧದ ಅನುಭವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಲ ಬರುವುದೆಂದೂ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಬದಾಯಿತು. ವಿರೋಧವೂ ಅದರ ಅನುಭವವೂ ಇವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತಭೇದ-ರುಚಿಭೇದಗಳು ಸಹಜವಾದುವು ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಭೇದವು ನಿತ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದಂತಾಗುವುದೆ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಮೊದಲಾಗಿ ಮಾನವನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಲಿ ಸಂಘಟನೆಗಳಾಗಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಉಳಿಯುತ್ತಿರಲೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಭೇದವಾಗಲಿ ಇಂತಹ ವಿರೋಧವಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಹದಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಯಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಸರಿಸಿ ಬರುವುದಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಅನುಭವವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕುವ ವಸ್ತುಗಳಿವೆ. ಈ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅನುಭವವಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಮತ್ತೊಂದೆ ಅನುಭವವಾದುದು ಕಂಡುಬರುವುದು.

---

* ಗಂಡನು ಮದಿವೆಯಾದನಂತರ ಹೆಂಡತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿರಬೇಕಾದ ರೂಢಿಯು ಸಮಾಜಗಳು ಕೆಲವಿವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಲಬಾರದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಮಾಜಗಳು ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು.

ಉಷ್ಣಕಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಳೆ-ಗಾಳಿ, ಸಿಡಿಲು-ಸೆಳವು, ಸಿಪ್ರೆ-ಸಿರ್ಪಿಣ್ಣಿತೆ, ಕಾನನ-ಕ್ರೂರಪಶು, ಪೀಡೆ-ಪಿಡುಗಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಪುರಾಸಪಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೆಳಗಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿ ದೈವವಾದವೂ ನಿರಾಶಾವಾದವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸ್ವರ್ಗಲಾಲಸೆಯೂ ಬೆಳೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು; ಅದೇ ಚಳಿನಾಡುಗಳಲ್ಲಿದ್ದವರಿಗೆ ಬೆಚ್ಚಗಿರಲು ಹೆಚ್ಚಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆವಶ್ಯಕವೆನಿಸಿ ತದನುಗುಣವಾಗಿ ಸಾಹಸ-ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಇವೆರಡೂ ಧೋರಣೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಒಂದು ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಸರಿಸಿ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವಾದುವುಗಳೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಸತ್ಯವು ಒಂದು, ಏಕಮುಖ, ಅದ್ವಿತೀಯ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವನಿಗೆ ಎರಡೂ ಸತ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಒಪ್ಪಬಹುದೆ? ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದರಂತೂ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವನಾದರೂ ಸಹಸಾ ಅವೆರಡರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲಾರನು. ಹೀಗಿರಲು ಇಂತಹ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಆಚರಣೆ ಹೇಗಿರಬೇಕಾದುದು? ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆ? ಒಂದನ್ನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಒಂದನ್ನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನು?

ಈ ತೊಡಕು ಅರ್ಜುನನಿಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕನಂತೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ದನಿಯಿಂದ 'ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೆ ವಿಶ್ವಾಸವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದಕೆಂದೇ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಕಟುವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಹಳಿಯಲು ಅರ್ಜುನನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

ನ ಚೈತದ್ವಿದ್ಮಃ ಕತರನ್ನೋ ಗರೀಯೋ
ಯದ್ವಾ ಜಯೇಮ ಯದಿ ವಾ ನೋ ಜಯೇಯುಃ || (೨·೬)

'ನಾನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕೊ, (ಇಲ್ಲವೆ ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ನನ್ನನ್ನು) ಅವರು ಗೆಲ್ಲಬೇಕೊ—ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಒಳಿತು ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲದು!'

ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ತನ್ನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿ ಹುರಿದುಂಬಿಸುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವು ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಡ ಎಂದು ಪಾಪದಿಂದ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂದೆಳೆಯುವುದು. ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳೆ! ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತ ಮಾಡುತ್ತಲಿವೆ!

ವಿರೋಧವು ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗಲ್ಲ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ

ಮನಸ್ಸೇ ದ್ವಿಧಾಪ್ರವೃತ್ತವಾದುದು ಕಂಡುಬರುವುದಲ್ಲ—ಎಂದು ಸಕೃದ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವಂತಿವೆ. ಅರ್ಜುನನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಸಂದೇಹವು ಕೂಡಲೆ ದೂರಾಗುವುದು. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ವಿರೋಧವು ನಾಶವಾಗಬೇಕಾದರೆ—ಆ ವಿರೋಧವು ವಾಸ್ತವಿಕವಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದೇ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲಿ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಬೇಕು ; ಅಂತಹ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗದ ಹೊರತು ವಿರೋಧದ ಸಮಾಧಾನವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ಧರ್ಮಗಳೆ ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಿದೆ; ಆದರೆ ಎರಡುಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ-ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾರ್ಯಪ್ರೇರಕವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ ಎನಬಹುದು. ಆದಕಾಗಿಯೆ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವನು :

ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕಾ ಬುದ್ಧಿರೇಕೇಹ ಕುರುನಂದನ
ಬಹುಶಾಖಾ ಹ್ಯನಂತಾಶ್ಚ ಬುದ್ಧಯೋಽವ್ಯವಸಾಯಿನಾಂ ॥ (೨.೪೧)

‘ ನಾನು ಹೇಳುವ ಉಪಾಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ (ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಪ್ರೇರಕವಾಗುವ) ಶಕ್ತಿ ಇದೆ; ಯಾರಿಗೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೊ ಅವರ ಬುದ್ಧಿಯು ಗುರಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಶಿಸ್ತು ಇಲ್ಲದೆ ನೋಡಿದತ್ತೆಲ್ಲ ಟೊಂಗೆಗಳಂತೆ ಪಸರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವದು.’

ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮೊದಲು ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರತಕ್ಕದ್ದು, ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯು ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿರಲೇಬೇಕು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನಿಂದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರ್ಣಾಯಕವಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಹಟ ತೊಡಬಹುದೆ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಅಂತಹ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬೇಕು, ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದ್ದರೂ ಅನುಕೂಲತೆ ಬೇಕು.

ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲ್ಕಾಣಿಸಿದ ಮಾತಿನ ಗರ್ಭಿತಾರ್ಥವು ಹೊಳೆಯಬಹುದು. ಯಾವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇಂದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಎಷ್ಟಿದೆ, ಹೇಗೆ ಅನೇಕಮುಖವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅವನ ಮೊದಲನೆಯ ಹೊಣೆ ಎಂದರೆ, ತನ್ನ ಮತ್ತು ಹೆಂಡಿರು-ಮಕ್ಕಳ ಉಪಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು. ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಶಕ್ಯವಾಗದೆಂದಾಗಲಿ ಹೆಂಡಿರು-ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದರೆ ದೇಶದ ಶಾಸನಪದ್ಧತಿಯ ದಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವನು. ಅದಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ದುಡಿಯಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಶಿಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜ

ದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು—ಶಕ್ಯವಾಗಲಿ ಆಗದಿರಲಿ—ಕೊಡಿಸುವ ಹೊಣೆಯೂ ಅವನದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹೊಣೆಗಳಿದ್ದರೆ ಹೊರಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಮಾಜದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯು ತಪ್ಪುವುದೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಸ್ವಾಮಿ-ಮಠ-ಪರಂಪರಾಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಗೆ ಅವನು ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದ-ರಂತೆಯೆ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ರಾಷ್ಟ್ರತಂತ್ರ (State) ದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ತಪ್ಪುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ತಂತ್ರಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಇಂದಿನ ಮಾನವನು ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆಲಸದ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕವನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಕ್ಯವಾದೀತೆ? ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುವ ವೇಳೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಕರನ್ನೂ, ಶಾಲೆಗಳನ್ನೂ, ಕಲಿಸ ತಕ್ಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಸಾರಾಸಾರವಾಗಿ ತಲೆಹಿಡಿದು ವಿಚಾರಮಾಡು ವನೊ? ಇಲ್ಲವೆ ಅನೇಕರು ತಮ್ಮ ಹುಡುಗರನ್ನು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಶಾಲೆ-ಶಿಕ್ಷಕ-ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಹುಡುಗನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವನೊ? ದೇವನೆಂದ ರೇನು—ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು ಎಂದು ಜೀವನ-ಧೋರಣೆಗೆ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಒಪ್ಪು-ತಪ್ಪಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವನೊ ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ದೇವನೆ ತನ್ನ ದೇವ, ಅವರ ಧರ್ಮವೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸುವನೊ? ತನ್ನ ಮನೆ-ಮಾರುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸು ವುದು, ತನ್ನ ನೀರು-ಸ್ವಚ್ಛತೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತಾನಾಗಿಯೆ ತನಗಾಗಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೊ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ, ಶಾಸನಸಭೆಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುವನೊ? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಕು; ಅವುಗಳ ಉತ್ತರ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇದೆ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾದರೂ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಾ-ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಕೂಲತೆ ಇರು ವುದು—ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಹಟತೊಡುವಂತಿಲ್ಲ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಾನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಅದರಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು—ಎನಲು ತರ್ಕದ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರದ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನದನ್ನು ತಾನೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಕುಟುಂಬ-ಸಮಾಜ-ರಾಷ್ಟ್ರ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆ ಲಭಿಸುತ್ತಿರ ಲಿಲ್ಲ, ಸುರಕ್ಷಿತತೆಯೂ ಉಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನ ಹಿತ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೂ ಹಿತವೆ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರ ವಾಗಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಧೈರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ

ಸಮುಂಕ್ತಿಕವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಇಂತಹದಿದೆ. ತನಗೆ ರಾಜ್ಯ ಬೇಕು ಎಂಬ ಲೋಭ ಒಂದು ಕಡೆ, ತನ್ನವರು ಎಂಬ ಮೋಹ ಒಂದು ಕಡೆ! ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ಹೀಗೆಯೆ ಇರುವುದು. ಅವನು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವು ಪ್ರಾಣಿಯ ಸಹಜಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ; ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುವುದೊ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರರ ಅವನತಿಯೂ ಧ್ಯೇಯ ವಾಗಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಇಬ್ಬರ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿರುವುದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಣಯದ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಕೂಲತೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹಟತೊಡುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ಮಾನವನ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆ ಶಕ್ತಿಗೆ ನಿರ್ಣಯದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ—ಕಾರ್ಯ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಿರ್ಣಯವಂತೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕೇ ಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ದಾರಿ? ಕೃಷ್ಣನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನೂ ಅನರ್ಥ ಕಾರಿತೆಗಳನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಹೀಗೆ:

> ತಸ್ಮಾತ್ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಿತೌ
> ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಾನೋಕ್ತಂ ಕರ್ಮ ಕರ್ತುಮಿಹಾರ್ಹಸಿ ‖ (೧೬·೨೪)
>
> 'ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಿನಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆ ಪ್ರಮಾಣವಾದುದು; ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಕರ್ಮವಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಾಡು'.

೪

ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಇಚ್ಛಾ-ರುಚಿ-ಸ್ವಾರ್ಥಗಳ ಸಮೀಕರಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಾದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಕೂಲತೆ ಇರದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆ ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅರ್ಜುನನ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅರ್ಜುನನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿರೋಧವು ಸ್ವಾರ್ಥಗಳದಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ. ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದೂ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಂದ ಮಾನವನಿಗೆ ನರಕವು ತಪ್ಪದು ಎಂಬುದೂ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಅರ್ಜುನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಅದರಂತೆ ಮಾನವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಎರಡು

ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲಿವೆ! ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಯಾತ್ರಿಕನನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಕಡಿದಾಡುವ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮೊಳಗೆಯೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿರೋಧವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರದರ್ಶನವಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯ ಲಾಭವಾಗಲಿ ಆಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮತಮ್ಮೊಳಗೆ ಚಿಲ್ಲರೆ ಮಾರಾಟಿಗರಂತೆ ಕಡಿದಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅಸಹ್ಯವೆನಿಸಿ 'ನನಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರ ದರ್ಶನವೆ ಬೇಡ' ಎನುವ ಯಾತ್ರಿಕನಂತೆ ಅರ್ಜುನನಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಧರ್ಮಗಳ ವಿರೋಧವನ್ನು ನೋಡಿ ಹತಾಶನಾಗಿ 'ನನಗೆ ಯುದ್ಧವೆ ಬೇಡ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

'ಯುದ್ಧವೆ ಬೇಡ' ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತೊಡಕು ಬಿಟ್ಟಂತಾಗಲಿಲ್ಲ; ತೊಡಕನ್ನು ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕವಾಗಿ ತಪ್ಪಿಸಿದಂತಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೇಗ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ, ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸೋಣ. ಸಂನ್ಯಾಸವೃತ್ತಿಯಿಂದಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಶಾಸ್ತ್ರ ಧರ್ಮಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು? ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವನೆ? ಆ ಮತ್ತೊಂದು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದರೆ? ಒಮ್ಮೆ ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ತಪ್ಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಲ್ಲಿ 'ಬಹುಶಾಖಾ ಹ್ಯನಂತಾಶ್ಚ ಬುದ್ಧಯೋಽವ್ಯವಸಾಯಿನಾಂ' ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾಗುವುದು.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಯುದ್ಧವೆ ಬೇಡ' ಎನುವಾಗ ಅರ್ಜುನನು ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾತನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾನೆ. ಅದೆಂದರೆ ತಾನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂಬುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಯಾವುವಿರುವುವೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲಹೊತ್ತು ಬದಿಗಿರಿಸೋಣ. ಆದರೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವಂಶದಲ್ಲಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಆ ಹುಟ್ಟಿನ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೆ ಅನೇಕ ಬಂಧನಗಳಿವೆ. 'ಯುದ್ಧವೆ ಬೇಡ' ಎನುವಾಗ ತಾನು ಆ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಮುರಿಯಬಹುದೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವನಿಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದು. ಆ ಗ್ರಹಿಕೆ—ಅರ್ಜುನನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೆ ಯಾಕೆ?—ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ತಪ್ಪಾದುದೆನಿಸುವುದೆಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದು.

ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ ಸಾವಿರಾರು ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಂಧನವು ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಸುತ್ತಿ, ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳ

ರಕ್ತದ ಕಣಗಳನ್ನು ತಳಹದಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಶರೀರಾವಯವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೀವನವು ಪ್ರಥಮ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ನ ಪರಾವಲಂಬಿತ್ವವನ್ನೂ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಸಾರುವುದು. ನೆಲದ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಗುಣದೋಷಗಳಿಗನುಸರಿಸಿಯೆ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯು ತಾಳುವಂತೆ, ಕಲ್ಲು-ಮಣ್ಣುಗಳ ಗುಣದೋಷಗಳೆ ತನ್ನ ಗುಣದೋಷಗಳೆಂದು ತೋರುತ್ತ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಟ್ಟಡವು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ, ತಳಹದಿಯ ಗಡು-ಸಡಿಲೇ ಕಟ್ಟಡದ ಗಡು-ಸಡಿಲೆನಿಸುವಂತೆ ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳ ರಕ್ತದ ಗುಣದೋಷಗಳೆ ತನ್ನ ರಕ್ತದ ಗುಣ-ದೋಷಗಳಾಗುವುವು ಜೀವಿಗೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ಅನಿವಾರ್ಯವಿದೆ; ಆನುವಂಶಿಕತೆ (heredity) ಯ ಪ್ರಭಾವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವುದಾಗಲಿ ತಿದ್ದುವುದಾಗಲಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ಹೀಗಾಗುವೆ, ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಜೀವಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲ. ಶರೀರ, ಆಕಾರ, ಅವಯವ, ರಕ್ತದ ಗುಣ-ದೋಷ, ಆರೋಗ್ಯ-ಅನಾರೋಗ್ಯ ಮುಂತಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವೆನಿಸುವ ಅನೇಕ ಶಾರೀರಿಕ ಮೂಲಘಟಕಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿಯೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಜೀವಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಾರೀರಿಕ ಆಕಾರ-ರೂಪ-ಬೆಳೆವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿಗಳು ತನ್ನನ್ನು ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಿ ಹತ್ತಿಡುವುವೊ ಹಾಗೆಯೆ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬಂಧನಗಳಿವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರೊಡನೆ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ವರ್ತಿಸಲು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾದ ಸಾಧನೆ ಎಂದರೆ ಭಾಷೆ; ಕೂಸು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಭಾಷೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕವೆನಿಸುವುದೊ ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನೆ ನಾನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳುವೆ ಎಂದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ ಕೂಸಿಗಿದೆಯೆ ? ತಂದೆ-ತಾಯ್ಗಳು ಮಾತನಾಡುವ ನುಡಿಯೆ ಬೆಳೆಯುವ ಕೂಸಿನ ಭಾಷೆಯಾಗುವುದು. ತಾಯ್ನುಡಿ ಎಂದರೆ ಅಭಿಮಾನದ ಮಾತು ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಆ ನಂತರ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಈ ಭಾವನೆಗಳಾದರೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಾಚಕರಿಗೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಾರವು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿತಂತೆ. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ತಂದೆ-ತಾಯಂದಿರು ಕನ್ನಡಿಗರಾದರೂ ಮರಾಠಿಗೆ ಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು, ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ತಂದೆ-ತಾಯ್ಗಳ 'ಚಿರಂಜೀವ'ರು ಇನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೆಡೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ; ಈ 'ಚಿರಂಜೀವ' ಸಮೂಹಕ್ಕೆ, ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಭಾವನೆಯಾಗಲಿ ಹೊಳೆಯುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಮಾನವನನ್ನು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಕೋಲೆಯು ಎಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿರುತ್ತ

ವೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಭಾಷೆಯು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದ ಮೂಲಸಾಧನ ವೆನಿಸಿದರೆ, ಜಾತಿ–ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದ ಬೆಳ ವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಧನಗಳಾದುವು. ಈ ಜಾತಿ–ಧರ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯೆ? ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದೇನು? ನನ್ನ ಜಾತಿಯಾಗಲಿ ನನ್ನ ಧರ್ಮವಾಗಲಿ ನಾನು ತಿಳಿದು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ; ವಂಶಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಇಳಿದು ನಡೆದು ಬಂದದ್ದು. ನನ್ನ ತಂದೆಯ ಜಾತಿಯೇ ನನ್ನ ಜಾತಿ; ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಜಾತಿಯೆ ನನ್ನ ತಂದೆಯ ಜಾತಿ; ಹೀಗೆಯೆ ಕೊನೆ ಇಲ್ಲದ ನಿಚ್ಚಣಿಕೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ತನಗೆ ಹಿತವಾವುದು, ತನಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದು ದಾವುದು ಅದೇ ತನ್ನ ಜಾತಿ, ಅದೇ ತನ್ನ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದು. ಹರಿಹರ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗೆದ್ದವನೆಂದು ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ಕಾಮನನ್ನು ಹೊಗಳುವರು; ಆದರೆ ಅಂತಹ ಕಾಮನನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯು ಗೆದ್ದಿದೆ. ಜಾತಿಯ ಹೊರಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರೇಮವು ಸುಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಜಾತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿತ್ತು; ಅದೆಂದರೆ, ಶಿಕ್ಷಣ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಜಾತಿ ಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಇಂತಹ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೆ ಕಲಿಯಬೇಕು, ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಜಾತಿ ಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಇಂತಹ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೆ ಕಲಿಯಬೇಕು, ವೈಶ್ಯನು ಇಂತಹದನ್ನೆ ಕಲಿಯಬೇಕು, ಶೂದ್ರನು ಯಾವುದನ್ನೂ ಕಲಿಯಬಾರದು ಎಂಬ ನಿಯಮವಿದ್ದಿತು ಆಗ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂದಿನ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಮೈಗೂಲಿಯ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಅಂದಿನ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಹೊರತು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ನೈಪುಣ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನು, ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅವನು ಮಾಡುವಂತಹ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳೆ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾದರೂ ತನ್ನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಹೊರಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇಡಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆನಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜಾರ ರೆನಿಸಿ, ಚೋರರೆನಿಸಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಶೂನ್ಯರಾಗಿ, ಅಲೆಯಬೇಕಾಗಿ ಕೊಳೆಯುವ ತರುಣರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯತೆಯು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರ ದಿದ್ದರೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವು ಹೇಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮೀರಿದ ಒಂದು ದೈವೀ ಸಂಕೋಲೆಯಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಆಯಾ ದೇಶಗಳ—ಆಯಾ ಜನಾಂಗ ಗಳ ಶಿಕ್ಷಣಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇಂದು ಕೆಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಾಭಿಮಾನವೆ ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ; ಚಿಕ್ಕ ಮಗುವಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ದೇಶಾಭಿಮಾನದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಮೂಡಿಸುವಾಗ ಅನ್ಯ ದೇಶಗಳ

ಅವಹೇಳನೆ ಇಲ್ಲವೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ದ್ವೇಷ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜರ್ಮನಿಯ ಶಾಲೆಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸದ ತಿರಸ್ಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ದ್ವೇಷಸೂಚಕ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿರುವುವಂತೆ. ಇಂತಹ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಓದುವ ಮಗು ಆ ದ್ವೇಷ-ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆಯುವನು. ಅದರಂತೆಯೆ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ನಾವು ಸೋಲಿಸಿದ ದೇಶ ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಶ ಹುಡುಗರಿಗೆ ಕಲಿಸಿದರೆ ಅವರು 'ಭಾರತೀಯರೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ದಾಸರು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೆ ಬೆಳೆಯಬಹುದು. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಬಾಲಕರಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ವೇದ–ಪುರಾಣ–ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು-ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಿದರೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನವೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನಾವು ಬೆಳೆಯುವೆವು (ಆ ಮೇಲೆ ಇಂದಿನ ವಿಜ್ಞಾನಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಳಿಯುವೆವು). ಏನೆ ಇರಲಿ, ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಮಾನವನ ಅಂತರ್ಗತಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಎಂತಹ ಮೀರಿದ ಮೇರೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವ ಬಾಲಕನು ತನ್ನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ ಇಲ್ಲವೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ? ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣವೆ ನಮ್ಮ ಬಾಲಕರ ಶಿಕ್ಷಣವು. ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ಆ ಶಿಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಒಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆದರೆ ಯಾವ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಅವನನ್ನು ಸನ್ಮಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದು ನಾನು ದೊರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಶಿಕ್ಷಕನಾಗಿದ್ದರೆ, ವಕೀಲನಾಗಿದ್ದರೆ, ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಿದ್ದರೆ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಾನು ಬೇಕೆಂದು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಚಿಕ್ಕವನಿರುವಾಗ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಯಂತ್ರದಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ, ಅದಕಾಗಿ ನನಗೆ ಅಂತಹದೆ ಸ್ವರೂಪ ಬರಲೇಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ನಾವು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ ಬಂಧನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಕಾಣಿಸಿದಷ್ಟು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಸಾಕು. ಈ ಬಂಧನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೆ ಇದ್ದವುಗಳು, ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುವಂತಹವು, ಮತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೀರಲಾರನು. ಇವು ಮೂಲ ಬಂಧನಗಳು, ಅಥವಾ ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇವು ಪ್ರಕೃತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಭಾವ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮೇಲಿಂಡ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

ಕಾರ್ಯತೇ ಹ್ಯವಶಃ ಕರ್ಮ ಸರ್ವಃ ಪ್ರಕೃತಿಜೈರ್ಗುಣೈಃ ॥ (೩.೫)
ಪ್ರಕೃತಿಂ ಯಾಂತಿ ಭೂತಾನಿ ನಿಗ್ರಹಃ ಕಿಂ ಕರಿಷ್ಯತಿ ॥ (೩.೩೩)
ಸ್ವಭಾವಜೇನ ಕೌಂತೇಯ ನಿಬದ್ಧಃ ಸ್ವೇನ ಕರ್ಮಣಾ
ಕರ್ತುಂ ನೇಚ್ಛಸಿ ಯನ್ಮೋಹಾತ್ ಕರಿಷ್ಯಸ್ಯವಶೋಽಪಿ ತತ್ ॥ (೧೮.೬೦)
ಯದಹಂಕಾರಮಾಶ್ರಿತ್ಯ ನ ಯೋತ್ಸ್ಯ ಇತಿ ಮನ್ಯಸೇ
ಮಿಥ್ಯೈಷ ವ್ಯವಸಾಯಸ್ತೇ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ತ್ವಾಂ ನಿಯೋಕ್ಷ್ಯತಿ ॥ (೧೮.೫೯)

"ಪ್ರಕೃತಿ-ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪರತಂತ್ರನಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗುವುದು..ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮುಂದೆ ನಿಗ್ರಹದ ಆಟ ಸಾಗದು..ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಕರ್ಮ (ಕಾರ್ಯ) ವು ನಿನ್ನ ಕೈಕಟ್ಟಿ ನಿಂತಿದೆ, 'ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎನುವುದು ಮೋಹ, ಕೊನೆಗೆ ಪರವಶ ನಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಯೆ ತೀರಬೇಕಾಗುವುದು. 'ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎನುವುದು ನಿನ್ನ ಅಹಂಕಾರ, ನಿನ್ನ ಆ ನಿಶ್ಚಯವು ವ್ಯರ್ಥ, ಯಾಕೆಂದರೆ (ನಿನಗೆ 'ಒಲ್ಲೆ' ನೆನುವ ಅಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ) ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿನ್ನನ್ನು ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೇ ಹಚ್ಚುವುದು."

ಯುದ್ಧವನ್ನು ಒಲ್ಲೆ ಎನಲು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದೂ, ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ತತ್ತ್ವ ವಿವೇಚನೆ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯ ದುರುಪ ಯೋಗ, ಶಬ್ದಗಳು ವ್ಯರ್ಥ ಉಸಿರಿನ ಅಬ್ಬರ, ತರ್ಕವು ತೋರಿಕೆಯ ತುಬಾಕಿ ಎಂದೂ ಬಹುಜನರಿಗೆ ಎನಿಸಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಷ್ಟೊಂದು ಆಡಂಬರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದುದರ ಅರ್ಥವೇನು? ತತ್ತ್ವತಃ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಈಗ ಅರ್ಜುನನು ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಒಗೆದುಕೊಟ್ಟು ಹೋದರೆ ಏನಾಗುವುದು? ತತ್ತ್ವವು ಅವನನ್ನು ಬಿಗಿದೆಳೆಯುವುದೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ಅರ್ಜುನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದುದರಿಂದ ಯುದ್ಧವನ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಬೇರೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅವನ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದಾದರೂ ಸಯುಕ್ತಿಕ ವಾಗಿದೆಯೆ? ಹಿಂದಣ ಕಾಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ಆ ಮಾತು ಸಯುಕ್ತಿಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗಂತೂ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೂ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗುವ ಅಧಿಕಾರವಿರುವಾಗ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ಕಾರ್ಯದ ಯೋಗ್ಯತೆಯೆ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಅರ್ಜುನನು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು

ಕೊಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾದರೆ ಅವನು ತೊಡಕನ್ನೆ ಬಿಡಿಸಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬರಬಹುದು. ಅರ್ಜುನನು ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಒಗೆದು ಕೊಟ್ಟು ಹೋದರೆ ಏನಾಗುವುದು, ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾದರೆ ತೊಡಕೇ ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುವುದು—ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಯುಕ್ತಿಕ ವಾಗಿವೆ, ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ ಯಾವ ಸಮಾಧಾನವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಜುನನು ಶಸ್ತ್ರವನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿ ವಿಷಣ್ಣ ವದನನಾಗಿ ರಥದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವವರು ಯಾರಿದ್ದಾರೆ? ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ ಎನಬಹುದು? ಅರ್ಜುನನ ಮಾತೇಕೆ? ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೂಡ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಬಹುದು. ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿರುದ್ಧ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವ ಹೊರಗಿನ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವನ್ನೆ ಹೇಳಬಹುದೆ? ಅಂತಹ ನಿಯಮವಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜು ನನಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? 'ದುಷ್ಟ ನಾದ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ನನ್ನೊಡನೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಲು ಬಂದ ವರು ಯಾರು? ಅವರನ್ನೊಮ್ಮೆ ನೋಡುವೆ' ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಮಾತ ನಾಡುವ ಅರ್ಜುನನು ಯಾವ ಮನೋನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ರಣಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು? ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ಕುದಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಗೆತನ-ಹುಮ್ಮಸಗಳಿಂದ, ಹನ್ನೆರಡುವರ್ಷಗಳ ವನವಾಸದ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ, ಅಜ್ಞಾತವಾಸದ ಅವಮಾನಕಾರಕ ಸ್ಮರಣೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನಾದಿಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣುಮಾಡಿಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೆ ಇದ್ದಿತು. ಅಷ್ಟೊಂದು ದೃಢವಾಗಿ ನೆಲೆ ಗೊಂಡ ನಿಶ್ಚಯವು ಒಂದು ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಂತೆ ಕರಗಿಹೋಯಿತಲ್ಲ? ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೇರೂರಿ ಬೆಳೆದ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಯಾರು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸಿದರು? ಅವನ ಮನಸ್ಸೇ ಬದಲಾಯಿತೆಂದು ಬಾಹ್ಯವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು? ಆದರೆ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡು ವಾಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸು ತಾನಾಗಿಯೆ ಕರಗಿ ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೊ ಇಲ್ಲವೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕರಗಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೊ? ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ನಿಶ್ಚಯ ವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಶಕ್ತವಲ್ಲೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು? ಈ ನಿಶ್ಚಯವೂ ತತ್ತರಿಸುತ್ತಲಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೆ ಬೇಡ.

ಕಾರ್ಪಣ್ಯದೋಷೋಪಹತಸ್ವಭಾವಃ
ಪೃಚ್ಛಾಮಿ ತ್ವಾಂ ಧರ್ಮಸಂಮೂಢಚೇತಾಃ (೨-೭)

ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅವನ ಮನಸಿನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುವ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿ-ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗುವುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೀಳುವುವು. ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸುವ ಸಂನಿವೇಶಗಳನ್ನೆ ಮೊದಲು ನೋಡೋಣ.

ನಾವು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನಾಗಲಿ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ನಡೆಸುತ್ತ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಇದ್ದಾಗ ಅತಿಥಿಯೊಬ್ಬನು ಬರುವನು. ಆಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಮೊದಲು ನಿರಾಶೆಯಾಗುವುದು. ಆ ಮೇಲೆ ಖೇದ, ಆ ಮೇಲೆ ಅಸಮಾಧಾನ, ತರುವಾಯ ಅಸಹನೆ, ಕೊನೆಗೆ ಸಿಟ್ಟು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನಾದರೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಭಾವನೆಯು ತೋರುವ ಸಂಭವವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಭಗೀರಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಲು ಯತ್ನಿಸುವೆವು. ಕೊನೆಗೆ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಮುಗುಳ್ನಗೆಯ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೆ ತಾಳಿ ಕೈಮುಗಿದು ಅಭ್ಯಾಗತನನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವೆವು, ಅವನೊಡನೆ ಸೌಜನ್ಯದಿಂದಲೆ ಮಾತುಕತೆಗಳನ್ನಾಡುವೆವು, ಅವನ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಅದೇ ಸೌಜನ್ಯ-ಸತ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಅವನನ್ನು ಬೀಳ್ಕೊಡುವೆವು. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಅವನ ಬೆನ್ನು ಕಾಣದಂತಾಯಿತೊ, ಅಗಾಧಶಕ್ತಿಯ ಎಂಜಿನ್‌ದಂತೆ ಉಸುರ್ಗರೆಯುವೆವು. ಈ ಉಸುರಿನಲ್ಲಿಯೆ ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ರಹಸ್ಯವು ಅಡಕವಾಗಿರುವುದು. 'ನೀನು ಯಾರು ? ಈಗ ಯಾಕೆ ಬಂದೆ ? ನಿನ್ನೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಲು ನನಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಈಗಿಂದೀಗಲೇ ಬಂದಂತೆ ಹೊರಗೆ ನಡೆ' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಮಾತನಾಡಲು ಮನಸ್ಸು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಅಂತಹ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಡೆದು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಮಾತನಾಡಿಸಲು ಹಚ್ಚಿದ ಮತ್ತು ಹಚ್ಚುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು ?

ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೆ ಯಾವನೊ ನಮ್ಮನ್ನು ಅಣಕಿಸುವನು, ಕೆಣಕುವನು, ಅವಮಾನಗೊಳಿಸುವನು. ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಮೈಯೆಲ್ಲ ನಡುಗುತ್ತಿರುವುದು. ಒಂದೇಟಿನಿಂದ ಅವನ ಬಾಯಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಬೇಕೆಂದು ಕೈ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೂ ಅವನು ಬೀಸಾದ ಆಳು ; ನಮ್ಮ ಕೈ ಏಳುವುದರೊಳಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ಅವನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಉರುಳಿಸಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಗುವುದೇ ಒಳಿತು ಎಂದು ಮನಸ್ಸು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ;

ನಿರ್ಧರಿಸಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ತಲೆ ಎತ್ತುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ಜನರು ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತುದು ಕಂಡು ಬರುವುದು; ಅವರು ತನ್ನ ಅವಮಾನವನ್ನು ನೋಡಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಹೊಳೆಯುವುದು. ಆಯಿತು, ಒಮ್ಮೆಲೆ ನಮ್ಮ ಅವಮಾನಗೊಳಿಸಿದವನಿಗೆ ಒಂದೇಟನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟೇ ಬಿಟ್ಟೆವು. ಬೇಕಾದಂತಹ ಅವಮಾನವಾಗಿರಲಿ, ಬೀಸಾದ ಆಳೆಂದು ಅದನ್ನು ನುಂಗಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಿಂಚಿನಂತೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು?

ಒಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಮಾರ್ಗ. ಬಡರೈತನೊಬ್ಬನು ಚಕ್ಕಡಿಯನ್ನು ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆಗಾಗ ಎತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ಮಮತೆಯ ಒಡೆತನವನ್ನೂ ಹಿರಿತನವನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮೋಟಾರದ ಕೂಗು. ಎತ್ತುಗಳು ಬೆದರಿದವು, ರೈತನೂ ಗಾಬರಿಗೊಂಡನು. ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಏನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮೋಟಾರದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅವಾಚ್ಯಶಬ್ದಗಳ ಸುರಿಮಳೆ! ಅದರಿಂದಂತೂ ಬಡರೈತನು ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಗಾಬರಿಗೊಂಡು ಕೆಳಗಿಳಿದು ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಜಗ್ಗಲು ಯತ್ನಿಸುವನು, ಸ್ವಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಆ ಎತ್ತುಗಳು ಇವನು ಬದಿಗೆ ಜಗ್ಗಿದಂತೆ ತಾವು ಬೀದಿಯ ನಡುವೆ ಎಳೆಯುವುವು. ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತಡೆಯದಂತಾಯಿತು. ತಟ್ಟನೆ ಇಳಿದು ಬಂದು ಕೈಯೊಳಗಿನ ಕೋಲಿನಿಂದ ಆ ಬಡವನ ಬರಿ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಬಲವಾದ ಏಟುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ! ರೈತನು ಒಂದು ನಿಮಿಷ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನೂ, ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಅವನು ಸೌಮ್ಯದಿಂದಲೂ ಸಹಾಯಕಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೂ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡಿದ ನಮಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ವರ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ರಕ್ತವು ಕುದಿಯುವುದು. ಆ ಬಡವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹತ್ತರಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೂರವಾಗಿಯೂ ಬಲವಾಗಿಯೂ ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು 'ಥಳಿಸಬೇಕು' ಎನಿಸುವುದು. ಆದರೂ ನಾವು ಕೈಯೆತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇಕೆ? ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನ ಸಿಟ್ಟು ಆ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ತೋರಿ ಬಂದೀತಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಮುಖವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾಗುವೆವು! ಅಸಹ್ಯವಾಗಿ ಆವೇಶದಿಂದ ಕುದಿಯುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುನ್ನಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದ ಶಕ್ತಿ ಯಾವದು?

ಮಠದ ಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲಿ ಮೇಲಿನ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಅಸಹ್ಯವೆನಿಸುವ ಅಸಭ್ಯತನದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡರೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಒಳಗಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು ಹೊರಗೆ ಹೇಡಿಯಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು? ಕಾಯಿದೆ-ಕಾನೂನುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಸಹನೆ (sufficient provocation) ಇದ್ದರೆ ಅಪರಾಧವಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು

ಇದೆ– ಎನ್ನುವದು ಗೊತ್ತಿದ್ದವರೂ ಕೂಡ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸು ವರು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸಮರ್ಥವಾದ ಎಷ್ಟೋ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೆ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನನು ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಚಲ್ಲಿಕೊಡುವಾಗ ಅಂತಹದೊಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಅವನನ್ನು ತಡೆಯಬಹುದು. ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವೆನುವಾಗ 'ಅರ್ಜುನನು ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಚಲ್ಲಿಕೊಟ್ಟು ಹೋದರೆ ಏನಾಗುವುದು?' ಎಂದು ಕೇಳಲು ಹಟ ಹಿಡಿಯಲಾಗದು. ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎಡೆ ಇಲ್ಲದುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:

'ಯಾರು ನಿನ್ನನ್ನು ವೀರನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೊ ಅವರೆ ಈಗ ನೀನು ಹೆದರಿ ರಣಾಂಗಣದಿಂದ ಕಾಲ್ದೆಗೆದೆ ಎಂದು ನಿನ್ನ ಉಪಹಾಸ ಮಾಡುವರು. ನಿನ್ನ ಹೆಸರು ಮಲಿನವಾಗುವುದು. ಆಡಬಾರದ ನಿಂದೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿನ್ನ ವಿಷಯ ವಾಗಿ ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವರು.' (೨.೩೫–೩೬)

೬

ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೇವಲ ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅಧಿಕಾರ–ಯೋಗ್ಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲ, ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿ ಸಲು ಅವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇದೆ, ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ—ಎಂಬುದಿನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪದ ಕಡೆ ಇನ್ನು ತೆರಳುವಾ. ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ–ಜಾತಿ-ಶಿಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇದು ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು. ಆ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಶಾಲೆ–ವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಎಷ್ಟೋ ಬಾಲಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಯುವಕರಿಗೆ ಅನಿ ವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ; 'ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಈ ಬಾಲಕ—ಯುವಕರಿಗೆ ತಾವು ಪಡೆಯುವ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಆ ಶಿಕ್ಷಣ ದಿಂದ ಪಡೆದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದೆ? ಆದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಉಳಿಯುವುದರಿಂದ, ಶಿಕ್ಷಣವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉಳಿಯಲಾರದುದರಿಂದ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಶಿಕ್ಷಣವೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಬೆಳಕನ್ನು ಕಂಡ ಯುವಕನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ

ಕಚೇರಿಯ ಕೋಣೆಯ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಕೂನನಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೆ ಯುದ್ಧದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಅರ್ಜುನನು ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕೈಹಾಕಬಾರದು — ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ — 'ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಯಾಕೆ ಕೈಕೊಳ್ಳಬಾರದು?' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೇಳಬಹುದು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವು ಹೀಗೆ ಇದೆ.

ಅರ್ಜುನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದುದರಿಂದ ಯುದ್ಧದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದನೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವ ಮಾತು, ಆದರೆ—ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಯುದ್ಧದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನೆ ಯಾಕೆ ಪಡೆಯಬೇಕು? ಕ್ಷತ್ರಿಯತ್ವಕ್ಕೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ? ಆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಉದ್ದಿಶ್ಯವೇನು? ಎಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿದ ಆಕ್ಷೇಪವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಸರಿದುಹೋಗುವುದು. ದುಷ್ಟನಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟಸಂರಕ್ಷಣೆ ಇವು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸೊಕ್ಕಿದವರನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದೂ ಸೊತ್ತು ಇಲ್ಲದವರನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅನ್ಯಾಯ, ಅನಾಚಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ದಂಡಿಸುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕೆಲಸ. ಇಂತಹ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಬಾಹುಬಲವನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತನ್ನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಳಗಿನ ತೊಂದರೆಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡುವಂತೆ ಹೊರಗಿನವರ ಹಾವಳಿಯಿಂದಲೂ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯತ್ವದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದಕಾಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಯುದ್ಧದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದನು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧ್ಯೇಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಲಿತ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆ ಧ್ಯೇಯಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲವೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನೆ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಏನಾಗುವುದು? ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಚ್ಯುತಿ, ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಯೋಗ್ಯತಾನಾಶ—ಇದೇ ಪರಿಣಾಮವಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತನೆಂದು ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಮುಂದೆ ನನ್ನ ತಂದೆ ಪೋಲೀಸ ಮೇಲಧಿಕಾರಿಯಾದುದರಿಂದ ಅದೇ ಸುಲಭವೆಂದು ನಾನೂ ಪೋಲೀಸ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ? ನಾನು ಆತ್ಮವಂಚಕ, ಪರವಂಚಕನೆನಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಒಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದನ್ನೆ ಸಾಧಿಸಿದೆನಾದುದರಿಂದ ಆತ್ಮವಂಚಕ ನಾನು; ಒಂದು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರವೀಣ ಎಂದು ಜನರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ನಾನು ಪರವಂಚಕನಲ್ಲವೆ? ಆತ್ಮವಂಚನೆ-ಪರವಂಚನೆಯ ವೃತ್ತಿಯು ಒಮ್ಮೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕಿತೆಂದರೆ ಯಾರೂ ನನ್ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೊಂದು ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೂ ಸಂಸ್ಕಾರವಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಜ್ಞಾನದ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸದೃಶಂ ಚೇಷ್ಟತೇ ಸ್ವಸ್ಯಾಃ ಪ್ರಕೃತೇರ್ಜ್ಞಾನವಾನಪಿ (೩.೩೩)

ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಇದೇ. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು, ಕ್ಷತ್ರಿಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು, ಕರ್ತವ್ಯತಾ ನಿರ್ವಹಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು, ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರಬೇಕು. ದುರ್ಯೋಧನನು ಅನ್ಯಾಯಪ್ರವೃತ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜನಾಗಿದ್ದರೂ ದ್ರೌಪದಿಯಂತಹ ಪರಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೆ ಅಸಭ್ಯರೀತಿಯಿಂದ ಅವಮಾನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜನಾದ ತಾನು ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಪಾಂಡವರ ರಾಜ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜನೆ ಹೀಗೆ ನಡೆದರೆ ಪ್ರಜೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಅನುಕರಿಸಬಹುದಲ್ಲ? ಪರದಾರಹರಣ, ಪರಸ್ವಾಪಹರಣ ಇವೇ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ? ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ, ಜನರಲ್ಲಿ ಸುಸಂರಕ್ಷಿತತೆ ಎನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂತಹ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು, ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಆಡುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನ ಕೆಲಸ. ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ, ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಡದ ಮಾನವನ ಶಿಕ್ಷಣವಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಲಿ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯ ಪಡೆದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾರದವನು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆ? ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯವಿಲ್ಲ, ಬೇರೊಂದು ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ, ಬೇರೊಂದು ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು.

ಇಷ್ಟೊಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸದ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಜಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ರಮವು ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕೂಡ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇನಿದ್ದಿತು, ಸಂನ್ಯಾಸದ ಉದ್ದಿಶ್ಯವೇನಿದ್ದಿತು, ಸಂನ್ಯಾಸದ ಅಧಿಕಾರವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಆ ಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸಮ್ಮತಿ ಕೊಟ್ಟರೆ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ?

ಸಂಸಾರದ ಎಲ್ಲ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ, 'ಯದಹರೇವ ವಿರಜೇತ್

ತದಹರೇವ ಪ್ರವ್ರಜೇತ್' (ಯಾವ ದಿನ ವೈರಾಗ್ಯ ಭಾವವುಂಟಾಗುವುದೊ ಆ ದಿನವೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು) ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಇವೆರಡು ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವುದೆಂದಾಗಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿಯಮವೆ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹಟ ತೊಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇಂತಹ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಕಾಲಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವುದು. ಸದ್ಯದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಕೊಲೆಯಾಗಬಾರದೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ. ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಕೊಲೆಯು ತಡೆಯುವುದೆ? ಮಿಕ್ಕವರು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಸಾಗಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು? ಹಾಗೆ ಯುದ್ಧವು ಸಾಗಿತೆಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುವ ಕುಲಕ್ಷಯ ಮೊದಲಾದ ಪಾಪಗಳು ಸಂಭವಿಸಿ ನರಕ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹುಟ್ಟುವುವಲ್ಲವೆ? ಕಥಂ ನ ಜ್ಞೇಯಮಸ್ಮಾಭಿಃ ಪಾಪಾದಸ್ಮಾನ್ನಿವರ್ತಿತುಂ' (ಪಾಪದಿಂದ ಇವರನ್ನು ನಾವು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಲ್ಲವೆ?) ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತಿನ ಪಾಡೇನು? ತಾನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕವರು ಯುದ್ಧವೆಂಬ ಪಾಪದಿಂದ ಪರಾವೃತ್ತರಾಗುವರೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವೆಲ್ಲಿದೆ? ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಜುನನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆಯೊ ಆ ಧ್ಯೇಯವು ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬುದರ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ.

ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಮತ್ತು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಶೈಶವ-ಶಿಕ್ಷಣ, ವಿವಾಹ-ವ್ಯವಹಾರ, ಮನೆ-ಮಕ್ಕಳು ಇವುಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಥಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಉಂಡು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸತೆ, ಸಯುಕ್ತಿಕತೆ ಇವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ತೋರುವುದು. ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯು ಪಾಪ ಇಲ್ಲವೆ ಅಪರಾಧ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಢವಾಗಿದ್ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲೆಬೇಕು. ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ರೂಢವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಭ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಯೋಗ್ಯತೆ ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುವುದೆ ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉದ್ದಿಶ್ಯವೂ ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಶಿಕ್ಷಣಾದಿಗಳಿಂದ ಆ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ಶಕ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತಿದೆ; ವಿವಾಹಾದಿಗಳಿಂದ ಆ ಉದ್ದಿಶ್ಯವೂ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಿದೆ. ಜೀವನದ ಕಷ್ಟ-ನಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಅರ್ಹತೆ

ಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಶಿಕ್ಷಣವು ಸಾಧನವಾಗುವುದು. ಅದರಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮೀಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನೂ ಪೋಷಕವಾಗುವಂತೆ ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥದ್ದಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನೂ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆದು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರ-ಯೋಗ್ಯತೆಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಲು ವಿವಾಹಾದಿಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಜೀವಿಸುವವರೆಗೆ ಮತ್ತು ಜೀವಿಸುವ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಆಶ್ರಮಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವಯಸ್ಸಿನಿಂದ ಹಣ್ಣಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಅರ್ಹತೆ ಮತ್ತು ಆ ಶಕ್ತಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ, ಅದರಂತೆಯೆ ಶಕ್ತಿ ಕಡಮೆಯಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಜೀವನವು ಅಸಹ್ಯ ಮತ್ತು ದುಃಖಮಯವೆನಿಸಬಹುದೆಂದು ಶಕ್ತಿ ಕಡಮೆಯಾದಂತೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕಡಮೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಾನಪ್ರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಸಂನ್ಯಾಸ ಈ ಎರಡು ಆಶ್ರಮಗಳು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವುವು. ಹೀಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ-ಯೋಗ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅರಿತು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಲು ಆಶ್ರಮಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದ್ದಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಒಂದು ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಏರಲು ಯೋಗ್ಯತೆ ಬೇಕಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಾಡಿಗೆಯ ಮನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಂತೆ ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಶ್ರಮಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾದರೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬನು ವರ್ಗದಿಂದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉತ್ತೀರ್ಣನಾಗಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯು ವಿವಾಹವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ದೇವ-ಪಿತೃ-ಅತಿಥಿ-ಸಮಾಜಗಳ 'ಋಣ'ವನ್ನು ತೀರಿಸುತ್ತ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿಸಿ ಗಾರ್ಹಸ್ಥ್ಯನು ವಾನಪ್ರಸ್ಥನ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ, ಕೊನೆಗೆ ಮನೆ-ಮಕ್ಕಳು ಮೊದಲಾದ ಆಸೆ-ಮೋಹಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗೆದ್ದು ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಅನೇಕ ಸ್ಮೃತಿ-ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸದ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆಯೆ? ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲ 'ಋಣ'ಗಳನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತೀರಿಸಿದ್ದಾನೆಯೆ? ತನ್ನ ಎಲ್ಲ ಹೊಣೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆಯೆ? ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಅನ್ಯಾಯದ ದಂಡನೆ ಎಂದು ಯುದ್ಧದ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರನ್ನು ಮನೆ-ಮಾರು-ಜೀವನಗಳ ಆಸೆಯನ್ನು ತೊರೆಯಿಸಿ ರಣಾಂಗಣದ ಮೇಲೆ ನೆರೆಯಿಸಿ—ಶಸ್ತ್ರವನ್ನೆತ್ತುವ ನಿಮಿಷಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ, ಬಂದವರನ್ನು ನಡುನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟ ಅರ್ಜುನನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ

ತ್ವದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಇದುವರೆಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ ಹೊಣೆಯನ್ನೂ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದು ; ಅದಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನವಿವೇಚನೆ ಬೇಡ.

ಈ ವಟ್ಟಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಎತ್ತಬಹುದು. ಆಶ್ರಮಗಳ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಮೇಲೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದೂ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಸಮರ್ಪಕವೆಂದು ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ವಿರಕ್ತಿಯಾದ ಕ್ಷಣ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವಿದ್ದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮೊದಲನೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಿರಕ್ತಿಯಾದ ಕ್ಷಣವೆ ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವೇನೂ ಅಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು? ಮೊದಲು—ವಿರಕ್ತಿ ಎಂದರೇನು ?— ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆ ಕೇಳುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ರಣಾಂಗಣದ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ಬಂದ ಭಾವನೆಯು ವಿರಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? 'ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆ, ಅದಕಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನೊಲ್ಲೆ' ಎಂದೇನೊ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ 'ನಾವು ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೊ? ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೊ? ಇವೆರಡರೊಳಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದು ಯಾವುದು?' ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ! ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಹೆದರುವ ಹೇಡಿಯೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ನೆವವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವನು, ಇಂದಿನ 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿ'ಯೂ ಅದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುವನು. 'ಇವನು ಹೇಡಿ, ಇವನು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿ' ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವರವರ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅವರವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ?' ಅಹಿಂಸೆ ಎಂಬುದು ಹೇಡಿಯ ಕಾರಣವೂ ಆಗುವುದು, ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯ ಕಾರಣವೂ ಆಗುವದು. ಆದರೆ 'ಹಿಂಸೆ' ಎಂಬುದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇವರಿಬ್ಬರ ಕಲ್ಪನೆಯು ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವುದು. ಹೊಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ, ಆದುದರಿಂದ ತನಗೆ, ಅಸಹ್ಯವಾದ ನೋವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಹಿಂಸೆ ಎಂದು ಹೇಡಿಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದುದರಿಂದ ತತ್‌ಕ್ಷಣವೆ ಅವನ ಮೈ ನಡುಗುವುದು, ಕಣ್ಣುಗಳು ಒಳಸೇರುವುವು, ಕಾಲ್ಗಳು ನೆಲಕ್ಕೆ ಕುಗ್ಗುವುವು. ಆದರೆ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆ. ಹಿಂಸೆಗೂ ನೋವಿಗೂ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ವೇದನೆ ಹೊಡೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಿಗಾಗಲಿ ತನಗಾಗಲಿ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾವು ಬಂದರೂ

ಬರಬಹುದು ಎಂಬುದೂ ಅವನಿಗೆ **ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತು.** ಆಗುವುದೆಲ್ಲವೂ ಇಂತಿಂತಹದು ಎಂದು **ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೆ ಅವನಿಗೆ ಹೆದರಿಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.** ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹೆದರಿಕೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕತ್ತಲೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ತಗ್ಗು ಇದೆಯೊ ತೋಳ ಇದೆಯೊ ಎಂದು ಧೀರನು ಕೂಡ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಇಡುವಂತೆ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತನಗೆ ಏನಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನ ವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಡಿಯು ಹೆದರುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದರಿಂದ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಸಾವು-ನೋವುಗಳು ಅವನಿಗೆ ತುಚ್ಛವೆನಿಸುವುವು. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಅವನು ತನ್ನನ್ನೆ ಕೂಡ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಚ್ಛನಾಗಿ ಎಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಡೆದು ಎದುರಾಳಿಯ ಕೋಪ–ದರ್ಪ–ಅನ್ಯಾಯಗಳು ಶಾಂತವಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ತನ್ನಿಂದ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವುದು ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂಸಾಬುದ್ಧಿಯು ಶರೀರಕ್ಕೂ ಮನಸಿಗೂ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯನ್ನೂ ಸುಖವನ್ನೂ ತಂದು ಕೊಡಲಾರದಾದುದರಿಂದ ಹಿಂಸಕನಿಗೆಯೆ ನಿಜವಾದ ನೋವು ಆಗುವುದು ಎಂದು ಅವನ ಕಲ್ಪನೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಜ್ಞಾನ, ಪರರಿಗಾಗಿ ಭಾವನೆ, ತನಗಾಗಿ ನಿರ್ಭಯತೆ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯನ್ನು ಹೇಡಿಯಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂನ್ಯಾಸಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಯಾರು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ? ಜ್ಞಾನದಿಂದುದ್ಭವಿಸಿದ ನಿರ್ಭಯತೆಯನ್ನು ವಿರಕ್ತಿ ಎಂದು ಯಾರು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ? ವಿರಕ್ತಿ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಸಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಜುಗುಪ್ಸೆಯಾಗಲಿ, ದ್ವೇಷವಾಗಲಿ, ಭಯವಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಇರಲಾರದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದುದ್ಭವಿಸಿದ ನಿರ್ಭಯತಾಶಕ್ತಿಯೆ ನಿಜವಾದ ವಿರಕ್ತಿಯ ಮೂಲ. **ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಕೇವಲ ಶಕ್ತಿ ಎನಿಸಿದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ವಿರಕ್ತಿ ಎನಿಸುವುದು.** ಇಂತಹ ವಿರಕ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನ, ನಿರ್ಭಯತೆ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿವೆಯೆ? ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ, ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೀನನಾಗಿ ಕಿಂಕರ್ತವ್ಯತಾಮೂಢನಾಗಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ, ಕೃಷ್ಣನ ಕಟುವಾತುಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನ–ನಿರ್ಭಯತೆ–ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇವುಗಳಿಲ್ಲದುದರಿಂದ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿ ಮೂಡಿಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆ ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಆತಂಕವಿದೆ?

೭

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅರ್ಜುನನು ರಣಾಂಗಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೆ ತನ್ನ ಹೊಣೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದಂತೆ ಅಲ್ಲವೆ? ರಣಾಂಗಣ

ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಲಸ ತನಗೆ ತಪ್ಪಿತು ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಎಂದೂ, ಉದ್ದುದ್ದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದ ಆದರ್ಶವೀರನೆನಿಸಿದ ಅರ್ಜುನನು ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಸುಳ್ಳುನೆವದಿಂದ ಜಾರಿಕೊಂಡರೆ ಅವನನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅನೇಕರು ಅಡ್ಡದಾರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂದೂ, ಆ ಪಾಪದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಅರ್ಜುನನ ಭುಜಗಳ ಮೇಲೆಯೆ ಬೀಳತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವ ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

> **ನ ಹಿ ಕಶ್ಚಿತ್ ಕ್ಷಣಮಪಿ ಜಾತು ತಿಷ್ಠತ್ಯಕರ್ಮಕೃತ್**
> **ಕಾರ್ಯತೇ ಹ್ಯವಶಃ ಕರ್ಮ ಸರ್ವಃ ಪ್ರಕೃತಿಜೈರ್ಗುಣೈಃ ॥ (೩.೫)**
> **ನ ಬುದ್ಧಿಭೇದಂ ಜನಯೇದಜ್ಞಾನಾಂ ಕರ್ಮಸಂಗಿನಾಂ**
> **ಜೋಷಯೇತ್ಸರ್ವಕರ್ಮಾಣಿ ವಿದ್ವಾನ್ ಯುಕ್ತಃ ಸಮಾಚರನ್ ॥ (೩.೨೬)**

'ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ಕೆಲಸವ (ಹೊಣೆಯ)ನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪರವಶನಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲೇಬೇಕಾಗುವುದು....(ತಾನು ಕೆಲಸ ಮಾಡದ್ದರಿಂದ) ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅಜ್ಞರನ್ನು ಸಂಶಯವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿರಿಸಕೂಡದು. ತಿಳಿದವನು, ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ (ಯುಕ್ತಃ) ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು.'

ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವಿದ್ದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಆ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವೆವು.

೨. ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬ ಬಂಧನ

೧

ಅಪಾರವಾದ ಎರಡು ಸೈನ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಏಕಾಕಿಯಂತೆ ನಿಂತ ಅರ್ಜುನನು ಮೊದಲು (ಭಯ) ವಿಕಾರವಶನಾಗಿ, ಮನವರಿಕೆಯಾಗದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದನು; ಆಮೇಲೆ **ತನಗೆ** ರಾಜ್ಯ ಬೇಡ, **ತನಗೆ** ವಿಜಯ ಬೇಡ, **ತನಗೆ** ಸುಖ ಬೇಡ (೧–೩೨); ಇವೆಲ್ಲ ಬೇಡಾದ್ದರಿಂದ ತನಗೆ ಯುದ್ಧವೂ ಬೇಡ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದನು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ತಾನು ಕೇವಲ ಪಾಂಡವ ಅರ್ಜುನನೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಆ ಹುಟ್ಟಿನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದೆವು. ಈ ಹುಟ್ಟಿನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವೇ ನಮ್ಮದಾವುದೊ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರ್ಜುನನ ಮುಂದಿನ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಆ ಮಾತು ಹೀಗೆ :

ಯೇಷಾಮರ್ಥೇ ಕಾಂಕ್ಷಿತಂ ನೋ ರಾಜ್ಯಂ ಭೋಗಾಃ ಸುಖಾನಿ ಚ ।
ತೇ ಇಮೇಽವಸ್ಥಿತಾ ಯುದ್ಧೇ ಪ್ರಾಣಾನ್ ತ್ಯಕ್ತ್ವಾ ಧನಾನಿ ಚ ॥ (೧–೩೩)

'ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ ನಮಗೆ ರಾಜ್ಯ–ಭೋಗ–ಸುಖಗಳು ಬೇಕಿದ್ದವೊ ಅವರೇ ಈ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ಜೀವವನ್ನೂ ತೊರೆದು ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ.'

ತಾನು ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂಬ ಅರಿವು ತನಗಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅರ್ಜುನನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವನೆಂದು ಊಹಿಸುವಂತಿದೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ತನ್ನ ಸಲು-ವಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡದೆ, ತನ್ನ ರಂಜನೆಗಾಗಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳದೆ ಪೃಥ್ವಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಸುಖ–ಶಾಂತಿಗಳಿಗಾಗಿಯೆ ಬಾಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಲಯ ಕಾಲದಂತೆ ಇಡಿಯ ಪೃಥ್ವಿಯ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೆ ಸಾಯಹೊಡೆಯುವ ಈ ಯುದ್ಧದಿಂದ ರಂಜನೆ ಯಾರಿಗೆ? ಉಳಿವವರಿಗಿಂತ ಸಾಯುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಬಹುದಾದ ಈ ಯುದ್ಧಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಭೋಗಿಸುವವರು ಯಾರು? ಮೈ ಚಳಿಯಿಂದ ನಡುಗುವುದೆಂದು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಒಗೆಯಬಹುದೆ? ಒಗೆದರೆ ಚಳಿಯ ಬಾಧೆ ಹೋಗುವುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಚಳಿ ಹೋದುದರ ಸುಖ ಯಾರಿಗಿದೆ ಯಾವ ಮೈಗೆ ಚಳಿಯ ಬಾಧೆ ಇದ್ದಿತೊ ಆ ಮೈಗೆಯೆ ಬೆಚ್ಚಗೆನಿಸುವಂತಹ ಸಂಗತಿಗೆ ನಾವು ಉಪಾಯವೆನ್ನುವೆವು; ಅದಲ್ಲವಾದರೆ ಅಪಾಯ. ಸದ್ಯದ ಈ ಯುದ್ಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪಾಯವಾಗುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಜುನನ ಹೆದರಿಕೆ.

ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುವುದು ಸಯುಕ್ತಿಕವೂ ಎನಿಸುವುದು. ಆದರೆ—

೨

ಅರ್ಜುನನು ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಅನ್ಯರ ಸುಖ-ಶಾಂತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬಿಚ್ಚಿ, ಚುಚ್ಚಿ ನೋಡಬೇಕೆನಿಸುವುದು. ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ನೀತಿಯನ್ನೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬದಿಗಿರಿಸುವಾ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಅರ್ಜುನನು ಮಾನವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮಾನವನ ಹೃದಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮಾನವನ ಸಹಜ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸೋಣ. ಮಾನವನ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಯಾವ ಕಡೆಗಿರುವುದು ? ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಪರಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೆ? ಮಾನವನು ಮೂಲತಃ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನೆಂದು ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗೊಡವೆ ಈಗೇಕೆ? ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೂ ಮಾನವನು ಸ್ವಾರ್ಥಿ ಎಂಬುದು ನಿರೀಕ್ಷಣಾಶಕ್ತಿ ಇದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಕೂಡ ಹೊಳೆಯುವುದು. ಮಾನವನೆ ಯಾಕೆ—ಇಡಿಯ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ—ಅಷ್ಟೇಕೆ?—ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಅಚೇತನವೆನಿಸುವ ಗಿಡ-ಬಳ್ಳಿಗಳು ಕೂಡ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳುವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದು ಹುಟ್ಟುವುದೊ ಅದು ಹುಟ್ಟಿದಾಕ್ಷಣ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯುದಾಗುವುದು. ನಿಸರ್ಗತಃ ಈ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ನಡುವೆ ‘ಬದುಕು’ ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬಾಳಲು, ಬೆಳೆಯಲು ಬೇಕಾಗುವ ಆಹಾರವನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಸಹಜವೃತ್ತಿಯನ್ನೆ ಮೊದಲ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವೆವು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಿದಂತೆ ಗಿಡ-ಬಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ನೀರು-ಬೆಳಕುಗಳನ್ನು ದೇವನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಆ ನೀರು ಬೆಳಕುಗಳನ್ನು ಬೇಡುವ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವೃತ್ತಿ (ವಾಸನೆ) ಗಿಡಬಳ್ಳಿಗಳಿಗೆಯೆ ಇದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು. (ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ದೇವನೆ ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಇದು ಗಿಡ, ಇದು ಬಳ್ಳಿ, ಇದು ಪ್ರಾಣಿ, ಇದು ಮಾನವ,— ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಆಧಾರವೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸಯುಕ್ತಿಕವೂ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಇರಲಿ.) ಹುಟ್ಟಿದ ಮರಿ-ಕೂಸು-ಕುನ್ನಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಕ್ಷಣದಿಂದಲೆ ಈ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವೆವು. ಮುಂದೆ ಬೆಳೆವಾಗ ಇಲ್ಲವೆ ಬೆಳೆದ ಮೇಲೆ ಈ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಕುಗ್ಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವುದು ಎನಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಯು ಬೆಳೆಬೆಳೆದಂತೆ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬೆಳೆಯುವುದು, ವಾಸನೆಗಳೂ ಹೆಚ್ಚುವುವು, ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡುವುದು.

ಹೀಗಾಗಿ ಮಗುವಿಗಿಂತ 'ಮಹಾಶಯ'ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೆ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗುವನು. ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿಯನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ. ಆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೊ ಇಲ್ಲವೆ ಆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೆ ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನೊ ಎಂಬುದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದುದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದುದು, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿಯೆ ಅದೂ ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅನುಭವದಿಂದ, ತರ್ಕದಿಂದ, ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅರ್ಜುನನ ಬಾಯಿಯಿಂದಾದರೂ ಮೊದಲು 'ನ ಕಾಂಕ್ಷೇ ವಿಜಯಂ ಕೃಷ್ಣ ನ ಚ ರಾಜ್ಯಂ ಸುಖಾನಿ ಚ' ಎಂದು ಸ್ವಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯ ಮಾತು ಹೊರಡುವುದು, ಆ ಮೇಲೆ 'ಯೇಷಾಮರ್ಥೇ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಪರಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯ ತರ್ಕ ನಡೆಯುವುದು. ಅಂತೂ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದಂತಾಯಿತು. ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬಂದುದೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಅನುಕೂಲವೂ ಆವಶ್ಯಕವೂ ಆದ ವೃತ್ತಿ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಚಮತ್ಕೃತಿಯೆ ಹಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಾದ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬೆಕ್ಕಿಗೆ ರಾತ್ರಿ ಕಣ್ಣು ಕಾಣುವುದು ಇಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ, ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಮಾನವನು ಓಡಾಟ-ಅಲೆದಾಟಗಳಿಂದಲೆ ಬಾಳಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ಅದಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳೆ ನಮಗೆ ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬರುವಾಗ ಹಾಗೆಯೆ ದೊರೆತ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕ ಇದ್ದಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಬಾಳಲು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯಲು ಈ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಸಾಧಕವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ! ಹೀಗೆ ತನಗೆ ಸತ್ಯವಾದ, ಸಹಜವಾದ, ಸಾಧಕವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿ, ಮಾನವನು ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯನ್ನೇಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನು? ಇಂದಿಗೂ ಏಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವನು?

೩

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಾಚಕನು ತಟ್ಟನೆ ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವನೆಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಪರಾರ್ಥವು ಉಚ್ಚಧ್ಯೇಯವೆಂದು ಧರ್ಮ ಹೇಳುವುದು ಎನಬಹುದು; ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬೆಳೆಯಗೊಟ್ಟರೆ ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಕಲಹ ಬೆಳೆದು ನಾಶವಾಗಬಹುದೆಂದು ಪರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಏನೇನೊ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಅಂತಹ

ಕಲಹ, ಅಂತಹ ಕುಲನಾಶ ಇಂದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಇಂದಿನದು ವ್ಯಕ್ತಿ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಯುಗ, ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಯುಗ—ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ನಂಬಿದ್ದರೆ ಅವರು ಇಂದಿನ ಮಾನವನನ್ನೆ ನೋಡಬಹುದು, ಅವನ ಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ (ಅವುಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಗೆ) ಎಷ್ಟು ಉತ್ತೇಜನವಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬಹುದು. ಸರಕಾರವು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಹೂಡಿದರೆ ಆ ದೇಶದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ನಾಗರಿಕನು ತಾನೂ ಸೈನಿಕನಾಗಬೇಕು, ಅನ್ಯರನ್ನೂ ಸೈನಿಕರಾಗಲು ಹುರಿದುಂಬಿಸಬೇಕು! ಅದು ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯವಂತೆ! ಎಷ್ಟೋ ನಾಗರಿಕರು ಇಂದಿಗೂ ದೇಶಾಭಿಮಾನದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಾರ್ಥಭಾವನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. 'ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ'ವು ಇಂದಿಗೂ ಸದ್ಗುಣವೆನಿಸುವುದು. ಧರ್ಮದ ಆಜ್ಞೆ, ಎನಿಸಬಹುದು, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನಬಹುದು, ನೀತಿಯ ಉಪದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಏನು ಹೇಳಿದರೂ ಪರಾರ್ಥಭಾವನೆಯು ಅಸಹಜವಾದುದು, ಕೃತ್ರಿಮವಾದುದು, ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಪರಾರ್ಥಭಾವನೆ ಹೀಗಿರುವುದೆಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ, ಶಾಸ್ತ್ರದ, ದಂಡದ, ನೀತಿಯ ಆಧಾರವೂ ಬೆಂಬಲವೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು.

ಪರಾರ್ಥಭಾವನೆಯು ಅಸಹಜವಾದುದಿಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಆತಂಕವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಪರಾರ್ಥಭಾವನೆಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ, ನಿತ್ಯವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅದು 'ಅಸತ್ಯ'ವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ನನ್ನ ವಾಸನೆ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ನನ್ನ ಹೃದಯದಿಂದ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿದೆ. ಅದಕಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ ನನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ನಡೆದಿದೆ, ಅದರ ಫಲವನ್ನು ನಾನು (ಜೀವವೆನ್ನಿ, ಆತ್ಮವೆನ್ನಿ) ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅನ್ಯರ ವಾಸನೆಗಾಗಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಇಷ್ಟು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದೊ? ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವ ಮತ್ತು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲ ನಮ್ಮ ದೇವನು ಇಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶವನ್ನೂ ಸಮಾಜವನ್ನೂ ಜನತೆಯನ್ನೂ ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೊ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೆ ನಮಗೆ (ನಮ್ಮ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ, ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ಮೋಕ್ಷಸಂಪಾದನೆಗೆ) ಹಿತಕರವೆನಿಸುತ್ತಿದೆಯೊ? ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅನೇಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಮಹಾತ್ಮರೂ ಮುಂದಾಳುಗಳೂ ಸಾರುತ್ತಿರುವಾಗ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ 'ನಮ್ಮ ಹಿತವು ಯಾವುದು' ಎಂಬುದರ ಅರಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೆನಬಾರದೇಕೆ? ಅನ್ಯರ ಹಿತವು ಯಾವುದೆಂಬುದು ದೇವನಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಂಶಯಬರುವಾಗ ಮರ್ತ್ಯನಾದ ಮಾನವನಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೆ?

ಇಂದಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಯುಗದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನೆ ನೋಡೋಣ. ಭಾರತವನ್ನು ಆಳುವುದು ಭಾರತದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಎಂದು ಇಂಗ್ಲಂಡಿನವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ೧೫೦ ವರ್ಷಗಳ ಆಳಿಕೆಯ ತರುವಾಯವಾದರೂ ಇವರಿಗೆ ಪರಹಿತ

ವೆಂದರೇನೆಂಬುದು ತಿಳಿದಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರುಷವರುಷಕ್ಕೆ ಅಸಂತೋಷವೂ ಕ್ರಾಂತಿವೃತ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ‘ನಾನು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯಾದುದು ನನ್ನ ದೇಶದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ’ ಎಂದು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯು ಹೇಳುವನು; ೧೦೦ಕ್ಕೆ ೫೦ ಜನ ಕಾರಾಗೃಹದಲ್ಲಾಗಲಿ ವನವಾಸದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕೊಳೆಯುತ್ತಿರುವರು, ಮಿಕ್ಕವರು ತುಟಿ ಮಿಡುಕಿಸದೆ ತಲೆದೂಗುತ್ತಿರುವರು; ‘ಹಿತವಾವುದು ನಿನಗೆ?’ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ‘ದೇಶದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಸದಸ್ಯನಾಗಿರುವೆ’ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹತ್ತು ಜನ ನಗರಸಭೆಯ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಐವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಒಂದು ಕಡೆ ಕೈ ಎತ್ತುವರು, ಉಳಿದ ಐವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರೆಂದು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಕೈ ಎತ್ತುವರು. ಕೇಳಿದರೆ ಹತ್ತೂ ಜನರು ದೇಶದ ‘ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೆ’ ಕೈ ಎತ್ತಿದವರು! ಹೀಗೆ ಹಿತವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆಯೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದೆನಿಸುವಾಗ ‘ಪರಹಿತ’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು? ‘ಪರಹಿತ’ ಎಂದರೆ ಇದೇ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಯಾರು? ತನ್ನ ಹಿತವೆ ಪರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರಮದೋನ್ಮತ್ತರ ಹೊರತಾಗಿ ಮತ್ತಾರಿಂದಲೂ ಅಂತಹ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ನಿಜವಿದ್ದ ಮಾತೆಂದರೆ ಪರಹಿತವೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥವೆ ಎನಿಸುವುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅದಕೆ ಸರಿಯಾದ, ಸತ್ಯವಾದ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯ ಮಾನವನು ಪರಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವನೇಕೆ? (ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವನು, ಆದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ‘ಸ್ವಾರ್ಥ’ವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು). ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿ ಇದೆಯೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ‘ಪರಹಿತ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆ ಇಲ್ಲವೆನಬಹುದು. ಸ್ವಾರ್ಥವು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಹಜವಾದುದಿದೆ, ಸತ್ಯವಾದುದಿದೆ, ಆದುದರಿಂದ ‘ಪರಹಿತ’ಕ್ಕೆ ತ್ರಿಕಾಲದಲ್ಲೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೪

ಸ್ವಾರ್ಥವು ಮಾನವನಿಗೆ ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವೃತ್ತಿ ಎನಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ, ಅದರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಮಾನವನಿಗೆ ಎಂದು ಮೂಡಿತು, ಹೇಗೆ ಬಂದಿತು—ಎಂಬುದೊಂದು ಸೋಜಿಗದ ಶೋಧವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುವು. ತಾಯಿಯು ಮರಿಗಾಗಿ ಪಡುವ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು, ಮಗುವಿನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಜೀವದ ಹಂಗುದೊರೆದು ಕಾದುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಲ ನೋಡುವೆವು. ಆದರೆ ಈ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯೂ ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದೆಂದೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಯು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೊ, ಅರ್ಥಾತ್

ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮೈಗೂಡಿಕೊಂಡಿರುವುದೊ ಅದು ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ತಾಯಿಯು ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವುದು ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದು, ಮಗು ತಾಯಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ ಕೃತ್ರಿಮವಾದುದು. ಪ್ರಾಣಿಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಗು ತಾಯಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸ್ವಾರ್ಥ-ತ್ಯಾಗದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. 'ಮಾತೃಭಕ್ತಿ' 'ತಾಯಿ ದೇವತೆಯ ಸಮಾನ' ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಹೃದಯದ ಚಟಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ನಾವು ಈಗ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೂಡಿದ ಪರಾರ್ಥವು ಇಂತಹ ಕೃತ್ರಿಮ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪರಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

'ಹಸಿದವರಿಗೆ ಅನ್ನ ಕೊಡಬೇಕು' 'ಬಡವರಿಗೆ ದಾನ ಮಾಡಬೇಕು' 'ಪರೋಪಕಾರವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸದ್ಗುಣ' ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕೃತ್ರಿಮ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯದು. ಹಸಿದರೆ ಅನ್ನ ತಿನ್ನುವುದು ಸಹಜ, ತಿನ್ನುವ ಅನ್ನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ; ಬಡವನಿದ್ದರೆ ಸಿರಿವಂತನಾಗಬಯಸುವುದು ಸಹಜ, ಸಿರಿವಂತನ ಧನವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ. ಬೇಡುವುದಾಗಲಿ, ಬೇಡಿದರೆ ಕೊಡುವುದಾಗಲಿ ಪುರಾಣ (Primitive) ಮಾನವನಿಗೆ ವೃತ್ತಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲ, ಇರುವುದು ಸಹಜವೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಮಾನವನು ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದಂತೆ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರಾರ್ಥವನ್ನು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ—ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನೀತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾಧನ, ಬೆಳೆಯುವ ವೃತ್ತಿಯು ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತ ; ಇತ್ತ ಪರಾರ್ಥ ವೃತ್ತಿ ಮಾತ್ರ ನಿಸರ್ಗವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ ? ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸುಖ–ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮದು; ಆದರೂ ಅದೇ ನಾವು ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಶ್ವಬಾಂಧವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದೇವೆ, ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಸಾಯಗಳನ್ನು ಅದೇ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೆಳೆಸಬಯಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಡಿಯ ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಸಭೆ (Congress) ಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನಡೆಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮದು; ಆದರೂ ಅದರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸದಸ್ಯರೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವೃತ್ತಿ ನಮ್ಮದು! ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬೇಕಾದ ಕಾಲದ ಬೇಕಾದ ದೇಶದ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಆಚಾರ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಇವುಗಳಿಗಿದ್ದ ಅಂತರದಿಂದ ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿದೆ; ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಹೀಗೆ ಸಮಾಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದರೆ ಕಾರಣವೇನು? ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸಮಾಂತರವಾಗಿಯೆ ಹಿಡಿದು ಸಾಗಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯಶಕ್ತಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಬೇಕೆನಿಸುವುದು. ಅದೆಂದರೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಗೆಯೆ ಸಹಜವೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಾರ್ಥವೃತ್ತಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಧನವಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಮೂಲವಾಗಿಯೆ ಬಂದಿದೆ; ಅದರಂತೆಯೆ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಸ್ವಾರ್ಥಮೂಲವಾಗಿಯೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಮತ್ತು ಎಂತಹದಿದೆ ಎಂಬುದು ತಟ್ಟನೆ ಹೊಳೆಯುವುದು. ಸ್ವಾರ್ಥವು ಸೂರ್ಯನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದಿವಸವೆಂದೂ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ರಾತ್ರಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದರೆ ಇವೆರಡರ ಸ್ವರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬರಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆಯುವದಕ್ಕೆ, ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿ ಉಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದು ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿಸರ್ಗಸಹಜವಾದ ಆರೋಗ್ಯ, ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿ ಔಷಧೋಪಚಾರಗಳ ಆರೋಗ್ಯ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮ, ಬರಿಯ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದಲ್ಲ. ಬೆಳೆಯುವ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಸಂಪಾದನೆ ಇದೆ, ಕೇವಲ ಉಳಿಯಬೇಕೆನುವ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿದುರಾಗ್ರಹ (strain) ವಿದೆ. ಶಕ್ತಿಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೂಡಿಸುತ್ತ ಜನ್ಮತಾಳುವ ಜೀವವು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ; ಅದಕಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ವೃತ್ತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ; ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆನುವ ವೃತ್ತಿ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಅನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದು ಕಂಠಶೋಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು. ಕೇವಲ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದಲೆ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು.

ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ (ಸದ್ಯಕ್ಕೆ 'ಮಿಥ್ಯಾಸ್ವಾರ್ಥ'ವೆಂದು ಹೇಳೋಣ) ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾನವ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ, ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಯ (ಮಾನವನ) ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳಲ್ಲಿ—ಸ್ವಸಂರಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕವೆನಿಸುವ—ಭೀತಿಯೂ ಒಂದಾಗಿದೆ. 'ಹೆದರಿಕೆಯ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯವು ತೋಚದಿರುವುದೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಿವೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ

ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಮಾತನ್ನೆ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾ. ಇಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘ (League of Nations)ದ ಸದಸ್ಯರಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಂಡ, ಫ್ರಾನ್ಸ, ರಶಿಯಾ ಮೊದಲಾದ ಐದಾರು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ದೊಡ್ಡವಿವೆ. ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಶಕ್ತಿಯಿಂದ, ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ, ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಚಿಕ್ಕವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘಕ್ಕಾಗಿ ಅಭಿಮಾನ, ಅದರ ತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಆದರ, ಅದರ ಸ್ಥಿರತೆಗಾಗಿ ಯತ್ನ ಇವೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೂ ಚಿಕ್ಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಕಂಡುಬರುವುವು; ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ದೊಡ್ಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರ ತೋರಿಸಿದ್ದುಂಟು. ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘದ ಧ್ಯೇಯವಾದ ವಿಶ್ವಭಾಂಧವ್ಯವು ಚಿಕ್ಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆಯೆ ಯಾಕೆ ಮಾನ್ಯವೆನಿಸಬೇಕು? ಈ ಚಿಕ್ಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪರೋಪಕಾರದ, ಪರಹಿತದ ಭಾವನೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಉತ್ಕಟವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವೆ ತಾವು ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘದ ಬಲವೆ ತಮ್ಮ ಬಲವಾಗುವುದೆಂಬ ಭೀತಿ ಮೂಲಕ ಆಸೆಯೆ ಈ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ದೇಶದ ಧನಾಢ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಆದಾಯಕರ (income-tax)ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ದೇಶದ ಹಿತವಾಗಲೆಂಬ ಪರಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿರುವುದೊ ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದೆಂಬ ಭೀತಿ ಭಾವನೆ ಇರುವುದೊ? ಸಾಲಮಾಡಿಯಾದರೂ ಸಾವಿರಗಟ್ಟಲೆ ಹಣವನ್ನು ಮಠದ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಗೃಹಸ್ಥನಿಗೆ ಪರಹಿತಬುದ್ಧಿ ಎಷ್ಟಿದೆ, ಎಂತಹದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು? ಅದೇ ಸ್ವಾಮಿಯು ಮಠಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸಾವಿರಾರು ಜನರು ಕೂಳಿಲ್ಲದೆ, ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದೆ ಕೊಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆಗ 'ಪರಹಿತ ಬುದ್ಧಿ' ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ ಸ್ವಾಮಿಯು ಮುಂದೆ ಸುರುವುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಯಾಕೆ ತಲೆ ಎತ್ತುವುದು? ಇಲ್ಲವೆ 'ಪರಹಿತಬುದ್ಧಿ' ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ಮಠದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸನ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಚ್ಯುತಿ ಬರಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಹೀಗೆ 'ಪರಹಿತಬುದ್ಧಿ'ಗೂ ಭೀತಿಗೂ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಮುದುಕನೆಂದು ಭೀಷ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕರುಣೆ ಬಂದು ಅವನನ್ನು ಹೊಡೆಯಲಿಲ್ಲ' ಎನುವ ಉತ್ತರಕುಮಾರರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಪರಹಿತ' ತತ್ತ್ವದ ಸಾಧಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಭೀತಿಯಂತೆಯೆ ಲೋಭವೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿ ಇದೆ. ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಅಧಿಕಾರ ಜಾರದೆ, ನ್ಯಾಯವೆನಿಸದೆ, ಸಹಜವಾಗದೆ ಶಕ್ತಿಸಾಧನವನ್ನು ದೊರಕಿಸ

ಬೇಕೆಂಬ ವೃತ್ತಿ ಲೋಭದ ಮುಖ್ಯಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ತಾನು ದೊರಕಿಸಿದರೆ ಲಾಭ; ತಾನಾಗಿಯೆ ದೊರೆಯಲಿ ಎನುವುದು ಲೋಭ. ತಾನಾಗಿಯೆ ದೊರೆಯುವುದು, ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಧಿಸುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದವನು ಬೆಳೆಯುವನು, ಅದರಂತೆ ದೊರಕಿಸುವನು ; ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದವನು ಬರಿಯ ಉಳಿಯ ಬೇಕೆಂದು ಚಡಪಡಿಸುವನು. ಆ ಶಕ್ತಿ ದೊರೆಯಲೆಂದು ಬಡಬಡಿಸುವನು. ನಾನು ಸಿರಿವಂತನಿದ್ದೇನೆ; ಆ ಸಿರಿವಂತಿಕೆ ಮಾತ್ರ ನನ್ನ ತಂದೆ ದೊರಕಿಸಿದ್ದು. ನನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳಿದ್ದುವು; ಅವನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಗಾರಿಕೆಯೂ ಅಂತಹದೆ ಇದ್ದಿತು. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಗಾರಿಕೆ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳು ಬೇಕು. ಅದಕಾಗಿ ನಾನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಹಣವನ್ನು ಕೊಡುವೆ ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಭೋಜನ ಮಾಡಿಸುವೆ ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಪುಕ್ಕಟೆಯಾಗಿ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೆಯ್ದು ನನ್ನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವಂತೆ ಉಂಡಾಡಿಗರಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಡುವೆ. ನನಗೆ ಸರಕಾರೀ ಬಿರುದು ದೊರೆಯಬಹುದು, ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸರ್ಟಿಫಿಕೇಟ ಸಿಕ್ಕಬಹುದು. ಚುನಾವಣೆ ಯಲ್ಲಿ ಮತಗಳು ದೊರಕಬಹುದು. ಆದರೆ ನನ್ನ ತಂದೆಯ ಹಣದ ವಿನಿಯೋಗ ವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ನಾನು 'ಪರೋಪಕಾರ' ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿರು ವೆನೊ ಇಲ್ಲವೆ ನನಗಾಗಿ ಲೋಭದಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವೆನೊ? ಇಂದಿನ ರಾಜ-ಕಾರಣದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಾವು ಸುಸಂಸ್ಕೃತರೆಂದೂ, ಅಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರು ತ್ತವೆ; ಮತ್ತು 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ' ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹಿರಿತನವನ್ನೂ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ' ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಆರಿಸುವಾಗ ಅರಣ್ಯಸಂಪತ್ತಿ ಇದ್ದ ಅಬಿಸಿನಿಯಾ, ಸೃಷ್ಟಿಸಂಪತ್ತಿ ಇದ್ದ ಭಾರತ ಇಂತಹಗಳನ್ನೆ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ, ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ 'ಅಸಂಸ್ಕೃತ' ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಿಯೆ ಉಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದಲೂ ಈ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಸಂವರ್ಧನ' ತತ್ತ್ವದ ರಹಸ್ಯವು ತಿಳಿದು ಬರುವುದು. ಬಲದ, ಸಂಪತ್ತಿಯ, ಅಧಿಕಾರದ ಲೋಭವಲ್ಲದೆ ಪರಹಿತದ ಗಂಧ ಕೂಡ ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲೆಂದು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿ ರುವವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ದರಿದ್ರನಾರಾಯಣನ ಸೇವಾನಿಮಿತ್ತ ಸ್ವತಃ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾದ ಅನೇಕಮಹನೀಯರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತರಿರಲು ಸಾಕು. 'ಪರಹಿತಬುದ್ಧಿಗೂ' ಲೋಭಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದುಹೇಳಿದರೆ ದಿನದ ಅನುಭವದ ಮಾತನ್ನೆ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕಪ್ರಸಂಗ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಪರಪಿತಬುದ್ಧಿ'ಯ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲ ಭೀತಿ ಮತ್ತು ಲೋಭ ಎಂಬ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳೇ ಇವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಮಾನವ ವರ್ಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರನೆಯದೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'—ಇಲ್ಲವೆ, ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಯೂ ಮಾನವನ ಹುಟ್ಟುಗುಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸುವುದು. 'ಸಂಪ್ರದಾಯ'ವೆಂದರೇನು, ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ—ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳುವೆವು. ಹಿಂದಿನದನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಇಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರತಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ (evolution) ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯು ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆವಶ್ಯಕವೆನಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು, ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುವುದಂತೆ. ಜೀವನದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲಿನ ವರೆಗೆ ಹಾಗೆಯೆ ಉಳಿಯದೆ ಬೇಡಾದುವು ಮಾಯವಾಗುತ್ತ ನಿತ್ಯಜೀವನಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಲ್ಲದುವು ಮಂದವಾಗುತ್ತ, ಆವಶ್ಯಕವಾದುವು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗುತ್ತ ಬೆಳೆದಿವೆಯಂತೆ. ಕೆಲವು ಜೀವಿಗಳು ವಾಸನೆಯಿಂ (ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯದಿಂ) ದಲೆ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ; ಕೆಲವು ಕೇವಲ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಿಯದಿಂದ; ಕೆಲವು ಹಗಲಿರುಳು ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ; ಕೆಲವು ಮರಹತ್ತುದಿಯನ್ನೇರುವ ಪಾದಚಾಪಲ್ಯದಿಂದ: ಕೆಲವು— ಹೀಗೆಯೆ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ ಮುಂಗಾಲ್ಗಳನ್ನು ಕೈಗಳಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನ ವರೆಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೇಗೆ ದೇಹಾವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮದ ಬದಲಾವಣೆಯಿದೆಯೊ ಹಾಗೆಯೆ ಚೈತನ್ಯಶಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದು ಅದನ್ನೂ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮಾನವಪ್ರಾಣಿವರ್ಗವಾಗಿದೆಯಂತೆ. ಹೀಗೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದುದನ್ನು ಸುಲಭಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಿರಿಸಿ, ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದುದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟುಗುಣವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಿಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರಿಸದಹೊರತು ಮುಂದೆ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನಿತ್ತಿಡಲು ಶಕ್ಯವಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದಹೊರತು ಜೀವಿಯ ಪ್ರಗತಿಯಾದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೃತ್ತಿಯ

ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಆದರೆ ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಈ ಸಹಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೃತ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; 'ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆ' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಯು ಮಾತು. ಸಹಜವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳಂತೆ ಈ ಹುಟ್ಟುಗುಣವಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವ ಮುಂಚೆಯೆ ಹುಟ್ಟಿರುವುದು. ಆದರೆ 'ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ'ಯ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಮುಂದೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಯ ವೃತ್ತಿಯು ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು, ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದುದು, ಮಾನವಕೃತವಾದುದು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಆವಶ್ಯಕ-ಅನಾವಶ್ಯಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿಂಗಡ (distinction) ವಿಲ್ಲ. ಆವಶ್ಯಕವಾದುದನ್ನಷ್ಟೆ ಉಳಿಸಬೇಕು, ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದುದೆಲ್ಲವನ್ನು ಅಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಜೀವವಿಕಾಸದ ಸಹಜಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲ. ಆಗಿಹೋದುದೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರಿದೆ, ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಂತಹದಾಗಿದೆ, ಒಂದು ಗೂಢವಾಗಿದೆ, ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದೊಂದು ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ, ಉಳಿದ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಘಟನೆಗಳಂತೆ ಇದಾದರೂ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳದು ಮೇಲ್ಮೆಯುಳ್ಳದು ಮಹಿಮೆಯುಳ್ಳದು ಆಗಿರಬೇಕು, ಅದಕಾಗಿ ಆ ಮಹಿಮಾಘನವಾದ 'ಸನಾತನ'ವು (=ಹಳೆಯದು) ನಮಗೆ ಪೂಜ್ಯವಾಗಿದೆ, ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿದೆ. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನ ತಾಯ್ತಂದೆಗಳನ್ನು ಹಿರಿಯರನ್ನು ನೋಡಿ ಅನುಕರಣ ಮಾಡಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಅವರಿಂದ ಬಂದುದರಿಂದ ಅವರು ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನವರೆನಿಸುವರು; ಅದರಂತೆ ನನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಅವನ ತಂದೆ ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುವನು; ಆದುದರಿಂದ ನನಗೆ ನನ್ನ ತಂದೆಯ ತಂದೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುವನು. ಹೀಗೆಯೆ ಹಿಂದಡಿ ಇಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ಯಾವನು ಎಷ್ಟು ಹಿಂದಿನವನೊ ಅಷ್ಟು ಅವನು ನನಗೆ ಪೂಜ್ಯನಾಗುವನು; ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಹಿಂದಿನವನಾದಂತೆ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಪೂಜ್ಯನಾಗುವನು. ಘಟನೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎಂಬುದೊಂದು, ಮಾನವ ಹಿರಿಯ (ಅನುಕರಣೀಯ) ಎಂಬುದೊಂದು—ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಮಾನವನಲ್ಲಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ'ಯ ವೃತ್ತಿ ಮೂಡಿದೆ.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆ'ಯ ವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗುಣದಂತೆಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇದರ ಸುಳಿವಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವ ಮುಂಚೆಯೆ ಇರುವುದು? ಇದರಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ನಡತೆಗೆ ಎಡೆ ಇಲ್ಲ.

'ದೇವನಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇವನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ಆಧಾರಗಳೇನು? ಆಧಾರದ ಮಾತೇ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಯಾವನೂ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲೆತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಧಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಜ್ಞಾಧಾರಕತ್ವದ ಮೇಲೆ ಈ ವಿಚಾರ ನಿಂತುದು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ, ಸಿದ್ಧಪುರುಷರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಶಾಲೆಯ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿವೆ, ಇದಲ್ಲದೆ 'ದೇವನಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಪಾಪ ಬರುವುದು ಎಂದು ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ—ಅದಕಾಗಿ 'ದೇವನಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ನನ್ನದೂ ವಿಚಾರ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಒಂದೇ ಸವನೆ ಕಲಿಸಿ ಕಲಿಸಿ ಅದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವ ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಡುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಿಸಿ ಕಲಿಸಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಪರಹಿತವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದೂ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಶಿಷ್ಟಸಂವರ್ಧನೆ-ದುಷ್ಟ ಸಂಹಾರ ಇವು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ತವ್ಯ, ಪೃಥ್ವಿಯ ಪಾಲನೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಜೆಗಳ ರಂಜನೆಯನ್ನೂ ಮಾಡುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ತವ್ಯ, ಪ್ರಜೆಗಳು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವರ ಹಿತವನ್ನೆ ಮಾಡುವುದು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಗುರುಹಿರಿಯರಿಂದಲೂ ಅರ್ಜುನನು ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ ಕಲಿತಿದ್ದಾನೆ. ಪರರೆಂದರೆ ಯಾರು ? ತನ್ನ ಹೊರತು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನೆ 'ಪರ' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗಬೇಕೊ ? ಪರರೆಂದರೆ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ, ಮಿಕ್ಕವರಲ್ಲ—ಎಂದು ಕೆಲವರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಹೆಣಗಬೇಕೊ? ಹಿತವೆಂದ ರೇನು ? ದೇಹಕ್ಕೆ ಸುಖಕರವಾದುದೆ? ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡು ವುದೆ ? ತನಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯೆನಿಸಿದುದೆ ? ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಬೇಕೆನಿಸಿದುದೆ?—ಹೀಗೆ ಸಾವಿರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆ ಮಾತಿನ ಮುಂಚೆ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ, 'ಪರಹಿತವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂ'ದು ಪಾಠಮಾಡಿ, ದುರ್ಯೋ-ಧನನನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಪರರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವುದೆಂದು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ರಣಾಂಗಣದ ಇಪ್ಪಡೆ ಸಜ್ಜನ್ನು ನೋಡಿ ಪರಹಿತ ಮಾಡಲು ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಗುವುದೆಂಬುದು ನನಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ—ಇದೆಂತಹ ಪರಹಿತ !—ಎಂದು ಸಂಶಯ ತಂದುಕೊಂಡರೆ—ಪರಹಿತದ ತತ್ತ್ವವೇನು ? ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ ಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ 'ಪರಹಿತ ವೃತ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದಂತಾದುದ ರಿಂದಲೆ ಅರ್ಜುನನು ಗೋಳಿಗೀಡಾಗಿ, ಬಾಳುಗೇಡಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ. ಅದೇನೆ ಇರಲಿ. ಈ ಪರಹಿತವೃತ್ತಿಯು ಭೀತಿ-ಲೋಭಗಳಂತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಯಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಮಾತಿನ ಯಥಾರ್ಥತೆ ಹೊಳೆದಿರಲು ಸಾಕು. ಭೀತಿ—ಲೋಭಗಳು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳು, ಅದರಂತೆಯೆ ಸಂಪ್ರ-ದಾಯಶರಣತೆಯೂ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ; ಈ ಮಾತನ್ನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದೆ.

೫

'ಬೆಳೆಯುವ ವೃತ್ತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ; ಉಳಿಯಬೇಕೆನುವ ವೃತ್ತಿ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ;.. ಕೇವಲ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದಲೆ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು'

ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು; ಅದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೂ ಆಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಪರಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದುದು ಹೇಗೆ? ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯಾಗಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯುವುದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ—ಎಂದು ನಾವೇ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಪರಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಯಾದರೂ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೆ ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಅನೈಸರ್ಗಿಕವೂ ಆಗಿದೆ, ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದೂ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ತೀಕ್ಷ್ಣಮತಿಯ ವಾಚಕರು ಸಂಶಯವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಬಹುದು.

ಪರಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯು ಅನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದೂ ಅದು ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದರೆ ಎಂದಿಗೂ ಉಳಿಯುವುದೆಂಬರ್ಥವಲ್ಲ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವ ಬೆಳೆವ ಕಾಲವನ್ನು ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ; ಅದಕಾಗಿ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಹೋಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು ಅಳಿಯಲೇಬೇಕು. ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ; ಉಳಿದುದರ ಕಾರಣಗಳು ತಿಳಿದಮೇಲೆ ಆ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಅಳಿಯಬಹುದೊ ಹೇಗೆ—ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆ ತಾನಾಗಿಯೆ ಬರುವುದು.

ಭೀತಿ—ಲೋಭ—ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಯು ಇದುವರೆಗೂ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುದೆ ಆದರೆ ಈ ಮೂರೂ ಕಾರಣಗಳೂ ಇದುವರೆಗೆ ಉಳಿದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ? ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವು ಮೂರು ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳು; ಆದುದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆ—ಆತ್ಮಪೋಷಣೆ—ಆತ್ಮಸಮರ್ಥನೆ ಈ ಮೂರು ಕಾರ್ಯಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಘಟಿಸಬೇಕಾದುದು. ಮಾನವನ ಹೊರತಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯಗಳು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಘಟಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ **ಸಹಜವಾಗಿಯೆ** ಘಟಿಸುವ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಮಾನವನಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ. ಮಾನವನ

ಹೊರತಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಇದ್ದುದರ ಉದಾಹರಣೆ ದೊರಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯು ತರ್ಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾರಣವೊಂದೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ, ಕಾರ್ಯವೊಂದೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ತರ್ಕಬುದ್ಧಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಆದರೆ ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯಗಳೆರಡೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಾಗ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ಶಕ್ತಿಯೆ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅನುಭವ ಸೃಷ್ಟಿಯೆ ಕಲ್ಪನಾಸೃಷ್ಟಿಯ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಮಾನವನ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿ, ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅನುಭವವು ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಷಯವಾದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯ ಮೇರೆಯೆ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯ ಮೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ, ಶೋಧಕನ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ, ಸಾಮಾನ್ಯನ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ—ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅವರವರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆ ಅವರವರ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಾರಣವಾಗು ವುದು. ಇರಲಿ; ಅಂತೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾನವನಿಗೆ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಇದೆ ಎಂದೂ, ಆ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವನು ಮಿಕ್ಕಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಮಿಗಿಲಾಗಿರುವ ನೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆ—ಆತ್ಮಪೋಷಣೆ—ಆತ್ಮಸಮರ್ಥನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ 'ಅಸಹಜವೃತ್ತಿ'ಯವನಾದನೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಮೊದಲು ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯ—ಎಂದರೆ ಭೀತಿವೃತ್ತಿಯ— ಉದಾಹರಣೆ. ಇಂದು ಮಾನವಪ್ರಪಂಚವು ಅನೇಕ ಸಂಘಟಿತ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ದೇವ, ಧರ್ಮ, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ—ಮುಂತಾದವು ಗಳೆ ಈ ಸಂಘಟಿತಶಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು (ಉದಾ: ಕುಟುಂಬ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ) ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರು ತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು (ಉದಾ:- ಸಮಾಜ, ದೇವ, ಧರ್ಮ) ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಅಧಿಕಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದು ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನು ಬೆಳೆವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಗಳಿಸುವನೊ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಗತಿಯ ಸಾಧನ ವೇನೊ ನಿಜ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಾಧನವೆಂದೇ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಜಡತನದ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಬಂದ ರೋಗವನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಶಕ್ತಿ' ಇದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಗತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆನೆಗಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಹುಟ್ಟುಗುಣ. ಭೀತಿಯೂ ಒಂದು

ಹುಟ್ಟುಗುಣವೆಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಭೀತಿಯಿಂದ ಯಾವ ಶಕ್ತಿ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ? 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭೀತಿಮೂಲಕವಾಗಿದ್ದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾನವ-ಮಾನವರು ಗುಂಪುಗೂಡಿ ಬಲಿಷ್ಠನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮುಂದಾಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯು. ಇದರಿಂದ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು, ಧೈರ್ಯ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೊದಲಾದುವು ಬೆಳೆದು ಅವನ ಜೀವನವು ಪುಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಭೀತಿಯ ಮೂಲಕ, ಆದರೆ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ, ದೇವನ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನಿಂತಿದೆ. ಪುರಾಣಕಾಲದ ಮಾನವನಿಗೆ ದೇವನೂ ಬಲಿಷ್ಠನೆ ಆಗಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ಮುಂದಾಳು ಮಾಡುವಷ್ಟು ವಿಶ್ವಾಸ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನಲ್ಲಿರ ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಲಿಷ್ಠನಾದ ದೇವನು ಎದುರಿಗನಾದನು, ಹೆದರಿಸುವ ಪುಂಡ ನಾದನು, ಮೀರಿದ ಮಾಟಗಾರನಾದನು. ಇಂತಹ ದೇವನ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಬಂದಿತಾದರೂ ಯಾಕೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಭೀತಿಯಿಂದಲೆ ಬಂದಿತು, ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದ ಭೀತಿಯಿಂದ ಬಂದಿತು. ಎಲ್ಲಿಂದಲೊ ಬಂದು ಸುಡುವ ಸಿಡಿಲಿನಿಂದ ನನ್ನನ್ನು ಯಾವ ಮುಂದಾಳು ಉಳಿಸುವನು? ನಿಂತ ನೆಲ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಗಡಗಡ ನಡುಗಿ ನುಂಗುವಾಗ ನನ್ನನ್ನು ಯಾವ ಮುಂದಾಳು ಉಳಿಸು ವನು? ಎಂದಿನಂತೆ ಮೆಲ್ಲಡಿಯಿಂದ ನಡೆವಾಗ ಭೋರೆಂಬ ಹಳ್ಳವು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ನನ್ನನ್ನು ಯಾವ ಮುಂದಾಳು ಉಳಿಸುವನು? ಅಲೆದಾಡುವಾಗ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆಯೆ ಉರಿಹತ್ತಿದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಯಾವ ಮುಂದಾಳು ಉಳಿಸುವನು? ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಉಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ) ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೂ ನನಗೆ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ, ಉಳಿಯಬಹುದೆ ಎಂಬ ಆಸೆ ಇದೆ, ಉಳಿಸುವವನಿದ್ದಾಗ ಉಳಿದುಕೊಂಡ ಅನುಭವವಿದೆ; ಅದಕಾಗಿ ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಉಳಿಸುವವನಿರಬಾರದಾಗಿತ್ತೆ—ಎಂದೆನಿಸುವದು ಮೊದಲು. ಕೊನೆಗೆ ಉಳಿಯುವ ಹಟದಾಸೆಯಿಂದ ಉಳಿಸುವವನೆಲ್ಲಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೆ ದೇವನ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪುರಾಣಕಾಲದ (ಋಗ್ವೇದ) ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಯಾವ ಭೀತಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯು-ಪಾಯದ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಿಲ್ಲವೊ ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ದೇವನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಪ್ರತ್ಯುಪಾಯ ವಾಯಿತು. ಮಾನವನ ಅಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಲ್ಲ ದೇವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಧಾರ ಗಳಾದುವು. ತನಗೆ ತಿಳಿಯದ್ದನ್ನು, ತನಗೆ ಮೀರಿದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವನು ದೇವನು ಎಂಬ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಸೂರ್ಯನು ದಿನಾಲು ಅದೇ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿ, ಅದೇ ರೀತಿ ಸಾಗಿ, ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೆ ಮಾಯುವಾಗುವನಲ್ಲ? ಯಾಕೆ? ಹೇಗೆ? ನನಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವನೆಂಬುವನೆ ಹಾಗೆ

ಮಾಡುವನೆನ್ನೋಣ. ಮಳೆ-ಚಳಿ-ಬಿಸಿಲುಗಳು ಅದೇ ಕ್ರಮದಿಂದ, ಅಷ್ಟೇ ಅವಧಿಯ ವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಸವನೆ ಒಂದೊಂದರ ತರುವಾಯ ಬರುವವಲ್ಲ? ಯಾಕೆ? ಹೇಗೆ? ನನಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವನೆಂಬುವನೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವನೆನ್ನೋಣ. ಹೀಗೆಯೆ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ (primitive) ಮಾನವನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೇವನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ಅಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದಂತೆ ದೇವನ ಆಧಿಪತ್ಯದ ಕಸುವು. ದೇವನು ಬೆಳೆಬೆಳೆದು ಬಲಿಷ್ಠನಾದಂತೆ, ಮಾನವನು ಇಳಿದಿಳಿದು ಬಲಹೀನನಾದನು.

ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ದೇವನು ಉಪಾಯವೆನಿಸಿದರೆ, ಮೀರುವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನವನು ಮತ್ತೊಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತ್ಮಪೋಷಣೆಗೆ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯೆ ಮೂಲ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅತಿಯಾದ ಲೋಭವು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಪಾಪವೆನಿಸಿದೆ; ಆದರೆ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯೆ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮ ಯಾವುದಾದರಿದ್ದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯಧರ್ಮವನ್ನರಿಯದ ಕುರುಡ ಧರ್ಮ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಲೋಭವು ಹುಟ್ಟುಗುಣ; ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿ; ನಿಸರ್ಗವು ತನ್ನ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಹಸಿದ ಕೂಸು ಹಂಬಲಿಸುವುದು, ಹಸಿದ ಬಡವನು ಬಕಾಸುರನಂತೆ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ನುಂಗಲು ಕೂಡ ಹಿಂದುಮುಂದೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ; ಇದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಲೋಭ. ಸಿರಿವಂತನು ಬಡವನನ್ನು ಸುಲಿಯುವುದು, ಸೊಕ್ಕಿನ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸೂರೆಮಾಡುವುದು; ಇದು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ಲೋಭ. ಜೀವದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕವಾದ ಲೋಭ ನೈಸರ್ಗಿಕ, ಮಿಕ್ಕುದು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ. ಆತ್ಮಪೋಷಣೆಗೆ ಮೊದಲಿನದು, ಅನ್ಯರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಎರಡನೆಯದು ಕಾರಣವೆನಿಸಿದ್ದು ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಲೋಭವೂ ಕಂಡುಬರುವುದೆ—ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಮಾನವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಹಸ್ಯವೊಂದು ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿ ತಿನ್ನುವುದು ಪುರಾಣಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿದ್ದಿತು; ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ (ಮನುಷ್ಯನ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು) ಅದೇ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನಡತೆಯಾಗಿದೆ. ಅನ್ಯರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾನವನು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಗಿಸಿದನೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಅವನು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರಿದನು! ಆದರೆ ಅನ್ಯರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅನ್ಯರು ಇವನಿಗಾಗಿ ಯಾಕೆ ದುಡಿಯುವರು? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉತ್ತರವಿದೆ; ಅದೆಂದರೆ ಧರ್ಮ. ಲೋಭದ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾನವನು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡನು. ತಂದೆಯ ಆಸ್ತಿ ಮಗನಿಗೆ ಬರುವುದು ಒಂದು

ಧರ್ಮ ; ಬಡವರು ಬಲ್ಲಿದರ ದಾಸರಾಗಬೇಕು, ಅದು ಅವರ ಧರ್ಮ ; ಕೆಲವರು ಎಂದೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಬಾರದು, ಅದು ಅವರ ಧರ್ಮ ; ತಾನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದ ರಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ದೇವನಿಗೆ (ಅರ್ಥಾತ್ ಪೂಜಾರಿಗೆ), ರಾಜನಿಗೆ (ಅರ್ಥಾತ್ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ) ಕೊಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯಮಾನವನ ಧರ್ಮ ; ಹಸಿದ ಬಡವ ಕಳವು ಮಾಡಿದರೆ ಅಧರ್ಮ, ಹೊಟ್ಟೆಬಿರಿದ ಧನಿಕನು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕರನ್ನು ಬಡತನಕ್ಕಿಳಿ ಸಿದರೆ ಅದು ಸುಲಿಗೆಯಲ್ಲ ;— ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ಲೋಭವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ, ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಗೊಳಿಸಲು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಮಹಾಮಂತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದ ರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ, ವಿಶಿಷ್ಟಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದರೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಭೀತಿಗೆ ದೇವ, ಲೋಭಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಹಾಯಕವಾದಂತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಗೆ 'ಸಮಾಜ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಸಹಾ- ಯಕವಾಗಿದೆ. ದೇವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವು ಎಷ್ಟು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ವಿದೆಯೊ ಅಷ್ಟೆ 'ಸಮಾಜ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಎಂಬುದೂ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೀರಿದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. 'ನಾಲ್ಕು ಜನರು' ಎಂದು ರೂಢಿ ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆಯೆ ಸಮಾಜ ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹೆಸರು. 'ನಾಲ್ಕು ಜನರು' 'ಸಮಾಜ' ಎಂಬುದು ಎಂತಹ ಅಜೇಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಒಂದು ಮಾತಿದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಧರ್ಮೋಪ ದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿಯೂ ಕೃಷ್ಣನು ಅವನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :—

> ಭಯಾದ್ರಣಾದುಪರತಂ ಮಂಸ್ಯಂತೇ ತ್ವಾಂ ಮಹಾರಥಾಃ
> ಯೇಷಾಂ ಚ ತ್ವಂ ಬಹುಮತೋ ಭೂತ್ವಾ ಯಾಸ್ಯಸಿ ಲಾಘವಂ ||
>
> ಅವಾಚ್ಯವಾದಾಂಶ್ಚ ಬಹೂನ್ ವದಿಷ್ಯಂತಿ ತವಾಹಿತಾಃ
> ನಿಂದಂತಸ್ತವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಂ ತತೋ ದುಃಖತರಂ ನು ಕಿಂ || (೨: ೩೫,೩೬)

'ನೀನು ಎಷ್ಟೊಂದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸುರಿದರೂ ರಣಾಂಗಣದಿಂದ ಹಿಂತಿರು ಗಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನೀನು ಭಯದಿಂದ ಕಾಲ್ದೆಗೆದೆ ಎಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುವರು. ಮಿಕ್ಕವರ ಮಾತೇಕೆ? ನಿನಗಾಗಿ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಮಹಾರಥಿಗಳೇ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದು ನಿನ್ನನ್ನು ಅಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುವರು. ಇನ್ನು ಇದಿರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಶತ್ರುಗಳು ಆಡಬಾರದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ನಿನ್ನ ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದರೆ— ಇದ ಕ್ಕಿಂತಲೂ ದುಃಖಕರವಾದ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದು ?'

ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಯಾಥಾರ್ಥ್ಯವಿದೆ. ಸಾಲ ಮಾಡಿ ಮಗಳ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ತಂದೆ ಮಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮುಳುಗಿಸುವನಲ್ಲ?—ಯಾಕೆ? ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಮಗಳ ಮದುವೆ ಸಾಂಗವಾಗಿ ನೆರವೇರದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜವು ಏನೆಂದುಕೊಂಡೀತು ಎಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದಲ್ಲವೆ? ಅತ್ಯಂತ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳಾದ ಅನೇಕರು ಆತ್ಮವಂಚನೆ-ಪರವಂಚನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಅಸತ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿ ಸತ್ಯ-ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ಈ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾಮದಹನ ಯಾಕೆ? ನಾಲ್ಕು ಜನರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗೌರವ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಇದು ಸಮಾಜ, ಇದು ಶಿಷ್ಟಸಂಪ್ರದಾಯ; ಇದರ ಮೂಲವೃತ್ತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ.

೬

ಸ್ವಾರ್ಥವು ನೈಸರ್ಗಿಕ, ಪರಾರ್ಥವು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ; ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದೆಲ್ಲ ಅಳಿಯಬೇಕಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಾರ್ಥವು ಉಳಿದಿದೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥಸಹಜವಾದ ಭೀತಿ–ಲೋಭ–ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ ; ಈ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳು ದೇವ–ಧರ್ಮ–ಸಮಾಜ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದೇನೊ ವಿಷಯಾಂತರ ಎಂದು ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾತಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ವಾಚಕರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ತಂದುಕೊಡುವೆವು. 'ಯೇಷಾಮರ್ಥೇ ಕಾಂಕ್ಷಿತಂ ನೋ ರಾಜ್ಯಂ ಭೋಗಾಃ ಸುಖಾನಿ ಚ' ಎಂದು ಮುಂಚಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ; ಈ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪರಹಿತಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲವೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿ ಇದೆ ಎಂದು ತೋರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು; ಆ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಹೊರಹೊರಟ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯಾಂಶ ಮುಗಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪರಾರ್ಥವು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ಎಂದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಧಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ದೇವ-ಧರ್ಮ–ಸಮಾಜಗಳೂ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾಸ, ನಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಧೈರ್ಯ ಇರುವುದಾದರೆ ಇದುವರೆಗಿನ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಅಹುದು. ನಾವು ಆ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಘಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವೆವು. ದೇವ–ಧರ್ಮ–ಸಮಾಜ ಇವು ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ; ಭೀತಿಗಾಗಿ ಬಂದ ದೇವ, ಲೋಭಕ್ಕಾಗಿ ನಿಂದ ಧರ್ಮ, ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಗಾಗಿ ಸಜ್ಜುಗೊಂಡ ಸಮಾಜ—ಇವು ಮೂರೂ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ, ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬಾಧಕ. ಅಥವಾ—ಇದನ್ನು ನಾವೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆ

ಇಲ್ಲವೆ ಹಟವಾದರೂ ಯಾಕೆ? ಭೀತಿ–ಲೋಭ–ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಗಳ ನೀತಿಗೆ ಗೀತೆಯೆ ಈ ಖಂಡತುಂಡ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ:

ಯಾಮಿಮಾಂ ಪುಷ್ಪಿತಾಂ ವಾಚಂ ಪ್ರವದಂತ್ಯವಿಪಶ್ಚಿತಃ
ವೇದವಾದರತಾಃ ಪಾರ್ಥ ನಾನ್ಯದಸ್ತೀತಿ ವಾದಿನಃ ||

ಕಾಮಾತ್ಮಾನಃ ಸ್ವರ್ಗಪರಾ ಜನ್ಮಕರ್ಮಫಲಪ್ರದಾಂ
ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಬಹುಲಾಂ ಭೋಗೈಶ್ವರ್ಯಗತಿಂ ಪ್ರತಿ ||

ಭೋಗೈಶ್ವರ್ಯಪ್ರಸಕ್ತಾನಾಂ ತಯಾಪಹೃತಚೇತಸಾಂ
ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕಾ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಮಾಧೌ ನ ವಿಧೀಯತೇ ||

ತ್ರೈಗುಣ್ಯವಿಷಯಾ ವೇದಾ ನಿಸ್ತ್ರೈಗುಣ್ಯೋ ಭವಾರ್ಜುನ
ನಿರ್ದ್ವಂದ್ವೋ ನಿತ್ಯಸತ್ತ್ವಸ್ಥೋ ನಿರ್ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ಆತ್ಮವಾನ್|| (೨.೪೨-೪೫)

'ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸಾರಿದ ಫಲಗಳನ್ನೆ ನಂಬಿ ಮಾತನಾಡುವವರು, ಅದಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕುದು ಇಲ್ಲವೆನುವವರು ಅಜ್ಞರು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ ಫಲ ದೊರಕುವುದೆಂದೂ ಸ್ವರ್ಗ ಸಿಕ್ಕುವುದೆಂದೂ ಉಪಭೋಗ-ಐಶ್ವರ್ಯಾದಿಗಳು ಲಭಿಸುವುವೆಂದೂ ಈ ಆಸೆಬುರುಕರ ನಂಬುಗೆ; ಅಂತಹ ಫಲಗಳಿಗಾಗಿ (ಎಂದರೆ ಅವುಗಳ ಆಸೆಗಾಗಿ) ಇವರ (ನಿರ್ಣಯಾತ್ಮಕ) ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸ್ಥಿರತೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ; ತಾರತಮ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೆ ವೇದಗಳಿಗಿದೆ; ಅರ್ಜುನಾ, ನೀನು ಈ ತಾರತಮ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೀರು ಎಂದರೆ ತಾನು-ಅನ್ಯರು ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು ಬೇಕು-ಬೇಡ ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿನ್ನಂತೆಯೆ ಮಿಕ್ಕುದು ಎಂದು ತಿಳಿ.'

ತಾನು-ಅನ್ಯರು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟಾಗ, ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು ಎಂದು ತಿಳಿವಾಗ, ಬೇಕು-ಬೇಡ ಎನುವಾಗ ದೇವ-ಧರ್ಮ-ಸಮಾಜಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಎನಿಸುವುದೆಂಬ ಮಾತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅನ್ಯರ ಕಲ್ಪನೆ ಅಳಿವಲ್ಲಿ ಭೀತಿ ಇಲ್ಲ, ಕೆಡಕು ಎಂಬುದಿರದಾಗ ಲೋಭವಿಲ್ಲ, ಬೇಕು-ಬೇಡ ವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿರಲು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಕೋಲೆ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವೇಚಿಸಿರುವೆವೆಂದೂ ಈ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ವಾಚಕರಿಗೆ ತೋರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ದೇವ-ಧರ್ಮ-ಸಮಾಜ ಎಂಬುವು ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು ಪ್ರಗತಿಗೆ (ಇಲ್ಲವೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ) ಸಾಧಕವಿರುವುದೆಂದೂ ಅನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು ಪ್ರಗತಿಗೆ

ಬಾಧಕವಿರುವುದೆಂದೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೇಲೆ ಅನೇಕಸಲ ಕಾಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ದೇವ-ಧರ್ಮ-ಸಮಾಜ ಇವು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬಾಧಕವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅವು ಅನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇಂದು ದೇವ-ಧರ್ಮ-ಸಮಾಜ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಥೆ (Institution) ಗಳಿಗೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವಿದೆ? ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಜನಕನಾದ ಮಾನವನು ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಿಯೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಇಂದಿನ ವರೆಗಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ಬಂದರೆ ಇಂದು—ಯಾವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲು ಮೆಟ್ಟಿಲು ಎನ್ನುವೆವೊ ಅಂತಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ—ಮಾನವನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಲಿವೆ. ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವನನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಯಮದೇವನನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ವ್ರಾತ್ಯ' ನೆನಿಸಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು; ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಕುಟುಂಬಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೇ ಆಸ್ತಿ-ಆದಾಯಗಳ ಅನುಕೂಲತೆ ಇದೆ; ಇಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' (State) ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದವನಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ; ಸದ್ಯಕ್ಕಂತೂ ರಾಷ್ಟ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ರಾಷ್ಟ್ರಾದ್ವೈತ (ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂಬುದೆ ಸತ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾ) ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಕ್ಷೇಮ ಎಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಪಸರಿಸುತ್ತಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಮಾನವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಳಿಗಾಲ ಎಂದು ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯಾವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಧನಗಳಾಗಬೇಕಿದ್ದಿತೊ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಲೆಯಾಗಿವೆ. ಆದಕಾರಣ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬ ಬಂಧನ' ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟದ್ದು. 'ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ ನಾವು ಇರಬೇಕಾಗಿದೆಯೊ' ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವ-ಮಾನವರ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯವಹಾರ-ಸಂಬಂಧ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ, ಆ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವೃತ್ತಿಗಳಾದ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಂದಿನ ವರೆಗಿನ ಈ ವ್ಯವಹಾರ ಸಂಬಂಧವು ಮಾನವನಿಗೆ ಬಂಧಕವೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗೀತೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಸುರೀವೃತ್ತಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ:—

> ಇದಮದ್ಯ ಮಯಾ ಲಬ್ಧಮಿಮಂ ಪ್ರಾಪ್ಸ್ಯೇ ಮನೋರಥಂ
> ಇದಮಸ್ತೀದಮಪಿ ಮೇ ಭವಿಷ್ಯತಿ ಪುನರ್ಧನಂ ||
> ಅಸೌ ಮಯಾ ಹತಃ ಶತ್ರುಃ ಹನಿಷ್ಯೇ ಚಾಪರಾನಪಿ
> ಈಶ್ವರೋಹಮಹಂ ಭೋಗೀ ಸಿದ್ಧೋಹಂ ಬಲವಾನ್ ಸುಖೀ ||

ಆಢ್ಯೋಽಭಿಜನವಾನಸ್ಮಿ ಕೋಽನ್ಯೋಽಸ್ತಿ ಸದೃಶೋ ಮಯಾ
ಯಕ್ಷ್ಯೇ ದಾಸ್ಯಾಮಿ ಮೋದಿಷ್ಯೇ ಇತ್ಯಜ್ಞಾನವಿಮೋಹಿತಾಃ ||
ಅನೇಕಚಿತ್ತವಿಭ್ರಾಂತಾ ಮೋಹಜಾಲಸಮಾವೃತಾಃ
ಪ್ರಸಕ್ತಾಃ ಕಾಮಭೋಗೇಷು ಪತಂತಿ ನರಕೇಽಶುಚೌ (೧೬; ೧೩-೧೬)

' ಇದನ್ನು ದೊರಕಿಸಿದೆ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನೂ ದೊರಕಿಸುವೆ, ಇಷ್ಟಿದೆ, ಇನ್ನಿಷ್ಟೂ ಬರುವುದಿದೆ; ಈ ಶತ್ರುವನ್ನು ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸಿದೆ, ಮಿಕ್ಕವರನ್ನೂ ಮಣ್ಣುಗೂಡಿಸುವೆ, ನಾನೇ ಬಲಿಷ್ಠ, ನಾನೇ ಸುಖಿ, ನಾನೇ ಸರ್ವಸಿದ್ಧಿಸಂಪನ್ನ, ಸರ್ವಗುಣಧನಸಂಪನ್ನ, ನನಗಾರು ಸಮಾನರು; ಧರ್ಮ ಮಾಡುವೆ, ದಾನ ಮಾಡುವೆ, ಸ್ವರ್ಗ ದೊರಕಿಸುವೆ; ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಅಜ್ಞಾನ; ಈ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸ್ಥಿರತೆ ಇಲ್ಲ; ವಾಸನೆಯಿಂದ ವಾಸನೆಗೆ—ಭೋಗದಿಂದ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಬೀಸಾಡಿ ನರಕದಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುವವನು ಇಂತಹನು !' ಶತ್ರು-ಸುಖ-ನನ್ನ ಸರಿಯಾರು ಎಂಬ ಮೂರು ಮಾತುಗಳೂ ಭೀತಿ-ಲೋಭ-ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬ ಮೂರು ವೃತ್ತಿಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳಂತೆಯೆ ಇವೆಯಲ್ಲವೆ?

೭

ತಾನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡದುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಕಾಣಿಸಿದ ' ಯೇಷಾಮರ್ಥೇ ಕಾಂಕ್ಷಿತಂ ನೋ ರಾಜ್ಯಂ ಭೋಗಾಃ ಸುಖಾನಿ ಚ ' ಎಂಬ ಕಾರಣದ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ತಾನು-ತನ್ನವರು, ಶತ್ರು-ಸಂಹಾರ, ಜಯ-ಅಪಜಯ ಎಂಬ ಮನೋವೃತ್ತಿಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪರಾರ್ಥಪುರಾಣದ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ, ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸವೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ' ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದರೆ **ಇವರು** ಸಾಯುವರು, ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದು ' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ, 'ಯುದ್ಧಮಾಡದಿದ್ದರೆ **ಅವರು** ನಗುವರಲ್ಲ, ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವರಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗಿದೆ! ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇವರು–ಅವರು ಎಂಬ ಸ್ವಾರ್ಥ–ಪರಾರ್ಥಪರ ಧೋರಣೆಯೆ ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ. ಎರಡೂ ದಂಡೆಗಳನ್ನು ದೂರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ಹೆದರಿ ಕೈಚಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕೈಸೋಲುವವರೆಗೆ ಈಜುವುದೆ ಮೇಲು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಯುಕ್ತಿವಾದ. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದರೆ ಈಜುವುದು ಮೊದಲ ವಿಚಾರವಾಗಬೇಕು, ಕೈಸೋತರೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಸಂಶಯವಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ' ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅವರ ಸಲುವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಇವರ ಸಲುವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ನಿನ್ನ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿನ್ನ ಬುದ್ಧಿ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಳೆಯುವುದು, ನೀನು ಎಂದಿಗೂ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾರೆ.

ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ನಿನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ—ಅದಕಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡು’ ಎಂದು ಉತ್ತರ. ಈ ಉತ್ತರವು ಎಷ್ಟು ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವೆನಿಸುವುದೊ ಅಷ್ಟೆ ಸಂದಿಗ್ಧವೂ ಎನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಅದೊಂದು ಸಾಧನವೆ ಇಲ್ಲವೆ ಧ್ಯೇಯವೆ? ಇದೇ ಒಂದು, ಒಂದೇ ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಅರಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಶಂಕೆಗಳ ಸಮಾಧಾನವಾಗದ ಹೊರತು ಈ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೆಲಹೊತ್ತಿನ ವರೆಗೆ ತಡೆದು ತನಗೆ ಯುದ್ಧಬೇಡ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ತೋರಿಸಿದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುವಾ.

೩. ಮಾನವನ ಮರ್ಯಾದೆ

೧

ರಣಾಂಗಣದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹದಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಒಂದೆರಡು ಸಲ ವಿವರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕಾಯ್ದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ನೀರಹನಿಗಳಂತೆ ಕ್ಷುಬ್ಧವಾದ ಅರ್ಜುನನ ಹೃದಯದ ಮೇಲೆ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಸುಯ್ಗುಡುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಹನಿಯೂ ಕ್ಷಣಕಾಲ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಡೆಯದಂತಾಗಿದೆ. ಅದಕಾಗಿಯೆ 'ಯುದ್ಧಬೇಡ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಜುನನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ:—

ಏತಾನ್ನ ಹಂತುಮಿಚ್ಛಾಮಿ ಘ್ನತೋಽಪಿ ಮಧುಸೂದನ
ಅಪಿ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯರಾಜ್ಯಸ್ಯ ಹೇತೋಃ ಕಿಂ ನು ಮಹೀಕೃತೇ ||
ನಿಹತ್ಯ ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರಾನ್ನಃ ಕಾ ಪ್ರೀತಿಃ ಸ್ಯಾಜ್ಜನಾರ್ದನ

(೧ : ೩೫–೩೬ ಅ)

'ಇವರು ನನ್ನನ್ನು ಕೊಂದರೂ ಇವರನ್ನು ನಾನು ಕೊಲ್ಲಲಾರೆ; ಮೂರು ಲೋಕಗಳ ರಾಜ್ಯದಾಸೆಗಾಗಿ ಕೂಡ ಇವರನ್ನು ನಾನು ಕೊಲ್ಲಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಇನ್ನು ಒಂದೇ ಒಂದು ಪೃಥ್ವಿಯ ರಾಜ್ಯದಾಸೆಯ ಮಾತೇನು? ಜನಾರ್ದನನೆ, ಈ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ಮನೆತನದವರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಸಂತೋಷವಿದೆ?'

ದಯೆಯಿಂದ ಕರಗಿದ ಧೀರಹೃದಯದಿಂದ ಇಂತಹ ಶಬ್ದಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದರೆ ಕೇಳುವವರು ಭಕ್ತಿಪರವಶರಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಪ್ರವರ್ತಕರು, ಪುಣ್ಯಪುರುಷರು ಇಂತಹ ದಯೆಯ ಸಂದೇಶವನ್ನೇ ಧರ್ಮವೆಂದು ಸಾರಿದ್ದಾರೆ. ಅಪಾಯ-ವಧೆ-ಹಿಂಸೆ ಇವು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಾನವನ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಅಸಹ್ಯವೆನಿಸಿವೆ. ಆವೇಶ (provocation) ವಿದ್ದಾಗ ಕೂಡ ಮಾಡಿದ ಹಿಂಸೆಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಪ್ರತೀಕಾರವು ನಾಗರಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತುಗಳು ಸಯುಕ್ತಿಕ, ಸಮಾಜಪ್ರಗತಿಗೆ ಪೋಷಕ ಎನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇಂತಹ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣನು ಬಿರುಸಾಗಿ 'ಅನಾರ್ಯಜುಷ್ಟ, ಅಸ್ವರ್ಗ್ಯ, ಅಕೀರ್ತಿಕರ' ಎಂದು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನಲ್ಲ! ಇದರ ರಹಸ್ಯವೇನು?

ಕೃಷ್ಣನ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೆ? ಕೃಷ್ಣನ ವ್ಯವಹಾರಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗಾಗಿ ಹೇಸಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆ? ಅಥವಾ—ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಏನಾದರೊಂದು ತೊಡಕಿದೆಯೆ?

೨

ಅರ್ಜುನನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಹೊರಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುವುದೇನು? 'ನಾನು ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ.' ಈ ವಾಕ್ಯವು ವ್ಯಾಕರಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೊ ಅಷ್ಟೆ ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡುವಾ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವಾ, ಆಗ ತಿಳಿಯುವುದು ಆ ಕ್ಲಿಷ್ಟಸರಣಿ. ಅರ್ಜುನನು 'ನಾನು ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ' ಎನುವಾಗ 'ಯುದ್ಧವೆ ಬೇಡ' ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊ ಅಥವಾ 'ಯುದ್ಧ ನಡೆಯಲಿ ನಡೆಯದಿರಲಿ, ತನಗೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧ ಬೇಡ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊ? ಹಿಂಸೆಗಾಗಿ ಹೇಸಿಕೆಯಾಗಲಿ ಅನ್ಯರ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಕನಿಕರವಾಗಲಿ ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದರೆ 'ಕೃಷ್ಣಾ, ಈ ಯುದ್ಧವೇ ಬೇಡ, ಯಾರೂ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬಾರದು, ಯಾರಿಗೂ ಹಿಂಸೆಯಾಗಬಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೆ! ಕರುಣೆಯಾಗಲಿ ಹಿಂಸೆಗಾಗಿ ಅಸಹನೆಯಾಗಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? 'ಘ್ನತೋಽಪಿ, ಇವರು ನನ್ನನ್ನು ಕೊಂದರೂ' ತಾನು ಮಾತ್ರ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ ಎನುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದರೇನಾಯಿತು? ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕರು, ಗುರುಗಳು, ಹಿರಿಯರು, ಆಪ್ತರು, ಇಷ್ಟರು, ತನ್ನವರು, ತನ್ನ ಸಹೋದರರು—ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು ಕಡೆ ತಾನೊಬ್ಬನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ! ಮಿಕ್ಕವರು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಿ, ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಬೇಡ! ಕರುಣಾಪೂರಿತವಾಗಿ ತೋರುವ ಅರ್ಜುನನ ಶಬ್ದಗಳು ಹೀಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರೇರಿತ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇದೇ ಅರ್ಜುನನು ಇನ್ನೊಂದು ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಜನಂ ಹಿ ಕಥಂ ಹತ್ವಾ' ಎನುತ್ತಾನೆ! ಇದೆಂತಹ ಬುದ್ಧಿಕಾಲುಷ್ಯ! ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ 'ಅಕೀರ್ತಿಕರ'. ಇದೆಂತಹ ಸ್ವಾರ್ಥ! ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ 'ಅನಾರ್ಯಜುಷ್ಟ'.

ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಅನ್ಯರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಬೇರಾಗಿಸಿ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದಷ್ಟೆ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಅಷ್ಟೇ ಇದ್ದುದಾದರೆ ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಕಠೋರ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ನಾನು ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ, ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ನನಗೆ ಬೇಡ' ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ವಿಚಾರಸರಣಿಯೆ ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ದಾರಿಯೆ ತಪ್ಪಿದೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಇಲ್ಲವಾದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ

ಇಷ್ಟೊಂದುದ್ದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಇದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಬರುವಂತಿದೆ. 'ನಾನು' ಎನುವಾಗ ಒಂದು-ಇನ್ನೊಂದು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ವಿಚಾರವಿರುವುದು. ಮಿಕ್ಕವರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ನದೆ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ವಸ್ತು ತಾನು ಎಂದು 'ನಾನು' ಎನುವಾಗಿದ್ದ ವಿಚಾರಸರಣಿ. ಈ ಭೇದ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಒಂದು ನಿಮಿಷ ಒಪ್ಪೋಣ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದೆ? ಅರ್ಜುನನು 'ನಾನು' ಎನುವಾಗ ಅವನ ಯಾವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ? ಪಂಡುಪುತ್ರನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಕುಂತೀಸುತನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಪತಿಯಾದ ಅರ್ಜುನನೆ, ಪಾಂಡವರ ಸಹೋದರನಾದ ಅರ್ಜುನನೆ—ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳ ಬಹುದಲ್ಲವೆ? ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತು ಆಗಿದ್ದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾಲಾನುಗತ ಶಕ್ತಿಗಳ, ದೇಶಾನುಗತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಮೂಹ ವೆನಿಸುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನವಿರಲು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮವಿದೆ, ಪಂಡುಪುತ್ರನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪಿತೃದಾಯಾದವಿದೆ, ಪಾಂಡವಸಹೋದರನಾದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರ ಧನ-ಮಾನ-ಸುಖ-ದುಃಖಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಶವಿದೆ; ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳಿಂದ ಶರೀರ-ಹೃದಯ, ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಆಸ್ತಿ-ಅಧಿಕಾರ, ಜಾತಿಯಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣ—ಹೀಗೆ ಪರಿವರ್ತನೀಯ (variable) ಶಕ್ತಿಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರುವುದು?

ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಅಸಂಬದ್ಧವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು; ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನ ವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಇದೇ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವೆನಿಸುವುದು. ದೇಹದ ಶಕ್ತಿ-ಆಕಾರ-ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವುವು; ಹೃದಯ-ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸುಗಳ ಇಚ್ಛಾನಿಚ್ಛೆ-ಬಲಾಬಲ-ಯೋಗ್ಯತಾಯೋಗ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮತ್ತೆಂದಿಗೂ ಬಾರದಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವುವು; ವ್ಯವಹಾರ-ಸಂಬಂಧ-ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಲೇ ನಡೆಯುವುವು. ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯನು 'ನಾನು' ಎಂದರೆ 'ಯಾವ ನೀನು?' ಎಂದೇ ಕೇಳಬೇಕಾಗುವುದಲ್ಲವೆ?

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ಅರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡೋಣ 'ನಾನು ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ

ಅರ್ಜುನನೇ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾ. ಅರ್ಜುನನು ಹೆಸರಾದ ವೀರನು, ಆತನದು ತಪ್ಪದ ಗುರಿ; ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಗಿದೆ; ಎಲ್ಲಿಯೊ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸೈನಿಕ ಸಾಲುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸೈನಿಕನಿದ್ದಾನೆ; ಗಾಂಡೀವದ ಟಂಕಾರವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೆ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುವನು; ಅರ್ಜುನನು ಬಿಟ್ಟ ಬಾಣಕ್ಕೂ ಅವನಿಗೂ ಕೃತಯುಗ–ಕಲಿಯುಗ ಗಳಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ; ಆದರೂ ಅವನು ಸಾಯುವನು. ಅವನನ್ನು ಕೊಂದವರು ಯಾರು? ರಥದ ಗಾಲಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಇಳಿದ ಕರ್ಣನನ್ನು ಅರ್ಜುನನು ಕೊಂದನೆಂದು ಮುಂದೆ ಕತೆ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ? ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕರ್ಣನ ಸಾವಿಗೆ ಅರ್ಜುನನು ಕಾರಣನಾದನೆ? ರಥ, ಅದರ ಗಾಲಿ, ಅದರ ಕೆಳಗಿದ್ದ ತಗ್ಗು–ದಿನ್ನೆಯ ನೆಲ, ಕರ್ಣನು ಕೆಳಗಿಳಿದದ್ದು—ಇವೂ ಕರ್ಣನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲವೆ? ಯಾರಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಕಡಮೆ ಇದೆ, ಯಾರಿಗೆ ವಯಸ್ಸಾಗಿದೆ, ಯಾರು ಇನ್ನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದ್ದಾರೆ—ಹೀಗೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅರ್ಜುನನ ಬಾಣಗಳ ಹೊಡೆತ ಒಂದಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾವನ್ನು ತರಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ನಾನೇ ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವವನು, ನನ್ನಿಂದಲೆ ಇವರು ಸಾವಿಗೀಡಾದರು' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳು ವುದು ಹೇಗೆ?

ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನನು 'ನಾನು' ಎನುವಾಗ ಅವನ ವಿಚಾರಸರಣಿ ತಪ್ಪಾದ ದ್ದಿದೆ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣನು ಅವನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು:—

ಕಾಲೋಽಸ್ಮಿ ಲೋಕಕ್ಷಯಕೃತ್ ಪ್ರವೃದ್ಧೋ
ಲೋಕಾನ್ ಸಮಾಹರ್ತುಮಿಹ ಪ್ರವೃತ್ತಃ । (೧೧: ೩೨)

ಮಯೈವೇತೇ ನಿಹತಾಃ ಪೂರ್ವಮೇವ
ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರಂ ಭವ ಸವ್ಯಸಾಚಿನ್ ॥ (೧೧ : ೩೩)

'ಲೋಕನಾಶಕನಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಕಾಲ ನಾನು; ಲೋಕಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ನುಂಗ ತೊಡಗಿದ್ದೇನೆ....ಈ ಮುಂಚಿತವಾಗಿಯೆ ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನು ನಾನು ಸಂಹರಿಸಿ ದ್ದೇನೆ. ನೀನೇನೋ ಸವ್ಯಸಾಚಿ ಇರಬಹುದು, ಆದರೆ ಇವರ ಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ನೀನು ಕೇವಲ ನಿಮಿತ್ತ (=ನೆಪ)ವಾಗಬಲ್ಲೆ.'

ಹುಟ್ಟು–ಸಾವು–ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿವೆ, ಮಾನವನಿಗಲ್ಲ; ಎಂದರೆ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ ಎಂದೇ (ಮತ್ತು ಇರುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ) ಹುಟ್ಟು– ಸಾವುಗಳಿವೆ; ಅದಕಾಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾಲ. ಈ ಕಾಲವು ಸಮುದ್ರ ದಂತೆ, ಮಿಕ್ಕ ಕಾರಣಗಳು ತೆರೆಗಳಂತೆ; ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ದಂಡೆಗೆ ನೂಕಲು ತೆರೆಗಳು ಕಾರಣವೆಂದರೆ 'ಯಾವ ತೆರೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ವಿಲ್ಲ; ಸಮುದ್ರವೆ ಕಾರಣ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಕಾರಣನೆನಿಸದೆ ಕಾಲವೆ

ಕಾರಣವೆನಿಸಬಹುದು. ಇರಲಿ. ಈ ಮಾತಿನ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ವೆನಿಸಬಹುದು. ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು 'ಯುದ್ಧ ಬೇಡ' ಎನುವು ದಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಿದ ಕಾರಣದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯೆ ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾದದ್ದಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಹೊಳೆದಿರಲು ಸಾಕು.

೩

ಹುಟ್ಟು–ಸಾವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲವೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಾರದೆ ಅರ್ಜುನನು 'ನಾನು ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ' ಎನು ವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಬುದ್ಧಿದೋಷಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬು ದರ ಅರ್ಥವೇನು ? ಅಥವಾ 'ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ' ಎನುವಾಗ ಅರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನಿದ್ದಿತು ? 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂದರೆ ನೋವು ಇಲ್ಲವೆ ಸಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದೆಂದಲ್ಲವೆ ? 'ಇವರಿಗೆ ನೋವನ್ನಾಗಲಿ ಸಾವನ್ನಾಗಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೇನು ಸಂತೋಷ ?' ಎಂದು ಕೇಳುವಾಗ, 'ನಮಗೆ ಸಂತೋಷ ವೆಲ್ಲಿಯದು, ದುಃಖವಾಗುವುದೆ ಖಂಡಿತ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನೋವು ಇಲ್ಲವೆ ಸಾವು ಅನಿಷ್ಟವಾದುದು, ಕೆಟ್ಟುದು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆ ಅರ್ಜುನನೂ ತಿಳಿದಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯು ತನ್ನ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ನೋವು ಅನಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ಕಂಡು 'ನೋವು ಎಂದರೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದು' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲತೆ ಗಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. 'ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು' ಎನ್ನಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ 'ನೋವು ಎಂದರೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದುದು' ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದೂ ಅಲ್ಲ, ಸರಿಯಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ತಂದೆಯು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದು ನೋವೂ ಅಲ್ಲ ನ್ಯಾಯವಿರುದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದೆ * ಹಿರಿಯರು ಹುಡುಗರನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದು, ಧನಿಕರು ಬಡವರನ್ನು ಬೆತ್ತಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುವುದು, ಅಧಿಕಾರಿಯು ಅಂಜುಬುರುಕರನ್ನು 'ಥಳಿಸುವದು,' ದೇಹವಧ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ದೇಹಾಂತ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು, ಸಾಹಸದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸೈನಿಕರು ಸೈನಿಕರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಧರ್ಮಿಷ್ಠನು ಧರ್ಮಲಂಡನನ್ನು ಕಡಿದೊಗೆವುದು—ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿ ಗಳು ರೂಢಿಸಮ್ಮತವಾದ ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೋವು ಎಂದರೆ ಅನಿಷ್ಟ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆ? ನೋವನ್ನುಂಟು ಮಾಡು ವುದು ಅನಿಷ್ಟವಲ್ಲದೆ ಪಾಪವೂ ಎನಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯಗಳ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುವವರಿದ್ದೇವೆ.

---

* ಭಾರ್ಯಾ ಪುತ್ರಶ್ಚ ದಾಸಶ್ಚ ಪ್ರೇಷ್ಯೋ ಭ್ರಾತಾ ಚ ಸೋದರಃ । ಪ್ರಾಪ್ತಾ ಪರಾಧಾಸ್ತಾಡ್ಯಾಃ ಸ್ಯೂ ರಜ್ಜ್ವಾ ವೇಣುದಲೇನ ವಾ॥ (ಮ. ಸ್ಮೃ.೮. ೨೯೯)

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಪಾಪವಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಪುಣ್ಯ, ಕರ್ತವ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತಿದೆ!

ನೋವಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಬಲವಾಗಿ ಸಾವಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುವು. 'ಸಾವು ಎಂಬುದು ಅನಿಷ್ಟ; ಸಾವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು ಪಾಪ' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ದುಷ್ಟರ ಸಂಹಾರದ ಕತೆಗಳೂ ಇದೇ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಸಾವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವಾಗುವುದು; ಬಡತನದಿಂದ, ರೋಗದಿಂದ, ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುವ ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಸಾವೇ ಸುಖವೆನಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸಾರಿಗನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ತಾನು ಸಾಯುವನು, ಯಾವಾಗ ಸಾಯಬಹುದೆಂಬುದರ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇದ್ದಷ್ಟು ದಿನ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದಲೂ ದಕ್ಷತೆಯಿಂದಲೂ ದುಡಿದು, ಸಾಯುವುದರೊಳಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿಂತ ಜೀವನದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಲೆತ್ನಿಸುವನು. ಈ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಾವು ಅನಿಷ್ಟವಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ, ಅತ್ಯಂತ ಇಷ್ಟವಾದುದು ಎಂದು ತೋರುವುದಲ್ಲವೆ?

ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾವು ನಿಸರ್ಗದ ಒಂದು ರೂಢಿಯಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯ 'ಚಿರಂಜೀವಿ'ಗಳ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳನ್ನಷ್ಟು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಾವು' ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕಾಲದ ಕೋಷ್ಟಕದಿಂದಲೆ ಅದನ್ನು ಅಳೆಯಬೇಕಾಗುವುದು, ಹಾಗೆ ಅಳೆದರೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವಂತಹ ಅರ್ಥ ಅದಕ್ಕೊದಗುವುದು. ಈ ಕಾಲದ ಕೋಷ್ಟಕದಲ್ಲಿ ಅಳೆದು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಸಾವು ಎಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ **ಅಭಾವ,** ಅಸ್ತಿತ್ವದ **ನಾಶವಲ್ಲ** ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ ಯಾರು ಬಲ್ಲರು? ವಸ್ತುವಿನ 'ವಸ್ತುತ್ವ'ವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ನಾವು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವತೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು? ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ರೂಪ, ಆ ರೂಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಭಾವ—ಇದೇ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾವಿನ ಅರ್ಥ. ಏನೆ ಇರಲಿ ಇಂತಹ ಸಾವು ನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಿಯೆ ಇರಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದ ಸಾವು ಅನಿಷ್ಟವಾಗಲಿ ಅಪಾಯವಾಗಲಿ, ಆ ಸಾವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಪಾಪವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಎನಿಸೀತು?

೪

ವಸಂತಋತುವಿನ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವನಸ್ಪತಿಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನಡೆದ 'ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ'ವನ್ನು ಅನುಭವದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಅನೇಕರು ನೋಡಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಗಿಡ–ಬಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಹಸಿರೊಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಮುಂಚಿನ ಎಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಣಗಿ, ಉದುರಿ, ಜಾರಿ ಹೋಗಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ ಅಲ್ಲಿ. ಹುಟ್ಟು–ಸಾವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರಾಣಿ ಸಾಯುವುದು, ಸತ್ತ ಪ್ರಾಣಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ಎಂಬ ಚಕ್ರಗತಿಯ ಅನುಭವವು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ ಮಾನವನಿಗಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ **ಒಂದು** ಜೀವ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ **ಇನ್ನೊಂದು** ಜೀವ ಸಾಯಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ! ಹಳೆಯದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಳಿದು ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಬರುವುದು. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನವೋನವ ಪ್ರಗತಿಗೆಯೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗಿಡಬಳ್ಳಿಗಳ ಮಾತೇಕೆ? ಕೆಲವು ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಕಗಳಲ್ಲೂ ಇದೇ ಅನುಭವವು ಕಂಡುಬರುವುದಂತೆ. ತತ್ತಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟ ತತ್ಕ್ಷಣವೆ ತಾಯಿಹುಳು ಸತ್ತುಹೋಗುವುದು. ಇದೆಂತಹ ಅನುಭವ! ಸಾವು ಅನಿಷ್ಟ, ಅಪಾಯಕಾರಕ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಮಾನವನು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಾವು ಇಷ್ಟ, ಅಗತ್ಯ, ಪ್ರಗತಿಸಾಧಕ ಎಂದು ನಿಸರ್ಗವು ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲ! ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತುಸು ತಡೆಯೋಣ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಿಂದ ನಾವೇನೊ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ತಲೆತಿರುಗಿ ಮಾನವಸಮಾಜವನ್ನೆ ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ಹಿಂಸಾಚರಣೆಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧ ಗುಣ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಮೈ ಜುಮ್ಮೆನಬಹುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ತುಸು ತಡೆದು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮಬುದ್ಧಿಯ ವಾಚಕರಿಗೆ ಹೊಳೆಯದಿರದು. ಗಿಡ-ಬಳ್ಳಿಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದು ಸಾಯದ ಹೊರತು ಹೊಸತು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ; ತಾಯಿಹುಳುವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಹುಟ್ಟಿದ ತರುವಾಯ (ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾದರೂ ತರುವಾಯ ಎನಿಸುವುದಲ್ಲವೆ?) ಹಳೆಯದು ಸಾಯುವುದು. ಎಂದರೆ ಜೀವದ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರಿದಂತೆ ಹಳೆಯದರ ಶಕ್ತಿ (ಇಲ್ಲವೆ ಸಾತತ್ಯ) ಹೆಚ್ಚುತ್ತಹೋಗುವುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಮೇಲ್ಮೆಟ್ಟಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲೂ ಹೊಸ ಜೀವವನ್ನು ತರುವ ಹಳೆಯ ಜೀವವು ಸಾಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವರೊ ನಾವರಿಯದ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಹೊಸತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೆ (ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ) ಹಳೆಯದು ಉಳಿಯುತ್ತಿರಬಹುದೆಂದು ನಮ್ಮಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆ; ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ

ಹೊಸತು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲೆಗಳಂತೆ ಅದು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಸಾಯಬಹುದು, ಹುಳುವಿನಂತೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ತರುವಾಯ ಸಾಯಬಹುದು, ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸತ್ತು ಹೊಸತರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಲು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ನವೋನವ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಹಳೆಯದು ಸಾಯಲೇಬೇಕು, ಆಗ ಹೊಸತು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು 'ಹಳೆಯದು ಸಾಯುವದು, ಹಳೆಯದು ಸಾಯಲೇಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವೆವಲ್ಲದೆ 'ಹಳೆಯದನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕು, ನಾಶಗೊಳಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಸಾಯುವುದಕ್ಕೂ ಕೊಲ್ಲುವುದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಯಾರೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಸಾಯುವುದು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೆ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತರಬಯಸುವೆವು. 'ಸಾಯುವುದು' ಎನುವಾಗ ಆ ಜೀವದ ಶಕ್ತಿ ಅಡಗಿತು, ನಿಸರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಯೆ ಅಡಗಿತು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಸಾಯುವ ವಸ್ತು ನಿಸರ್ಗಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಃಶಕ್ತ, ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಎನಿಸಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುವುದು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಲೆಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು; ತಾಯಿಹುಳುವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಹುಳುವಾದರೂ ಬಾಳಲು ಶಕ್ತಿ ಸಾಲದೆ, ಬಾಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಗೊಂದಲವೇಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮದಾತೃವಾದ ಜೀವವು ನಮ್ಮಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸತ್ತು' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನೇನೊ ನಾವು ಮೇಲೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ಜೀವಮೆಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿ ಮೇಲೆಮೇಲೇರಿದಂತೆ ಜನ್ಮದಾತೃವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಎಲೆ-ತಾಯಿಹುಳು-ಪ್ರಾಣಿ ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೊಸತು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಹಳೆಯದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅಳಿಯುವುದೆಂಬ ನಿಯಮ ಒಂದು ಕಡೆ; ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗುವ ಅಸ್ತಿತ್ವಶಕ್ತಿ ಒಂದು ಕಡೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಮೇಲಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಎರಡನೆಯ ಮಾತೂ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಸಾಧಕ ಎನಬೇಕೆ? ಹಳೆಯದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಶಕ್ತಿಯೆ ಬೆಳೆ-ಬೆಳೆಯುತ್ತ ನಡೆದರೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ನವೋನವ ಪ್ರಗತಿಯಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ-ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಮೊದಲಾದವರು 'ಚಿರಂಜೀವಿ

ಗಳಾದುದು ನಮ್ಮ ಸುದೈವ ಎನಬೇಕೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಕಾರಣ ದಿಂದ ಈ 'ಚಿರಂಜೀವಿ' ಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ! ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಸಾರಿಗರೆಲ್ಲರೂ 'ಚಿರಂಜೀವಿ' ಗಳಾದರೆ— ಯುವಕರ ಪ್ರಗತಿ ಕಲ್ಪನೆ ಯಲ್ಲಾದರೂ ಉಳಿದೀತೆ? ಜೀವ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನೇರಿದಂತೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುವು ದೆಂದರೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಚಿರಂಜೀವಿತ್ವ' ಬರಬಹುದಲ್ಲ? ತರುಣರನ್ನು, ಹೊಸಬರನ್ನು, ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು, ನವೋನವ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ನಡುಗಿಸುವಂತಹ ತರ್ಕವಿದು! ಆದರೆ ಇಂತಹ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೆದರುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತಥ್ಯಾಂಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೀತೆಯು ನಮಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಈ ಮೊದಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ವಾಕ್ಯವೇ ಆ ಸಮಾಧಾನ, ಅದೆಂದರೆ :—

ಕಾಲೋಽಸ್ಮಿ ಲೋಕಕ್ಷಯಕೃತ್ ಪ್ರವೃದ್ಧೋ (೧೧: ೩೨)

'ಲೋಕಗಳಿಗೆ ನಾಶವನ್ನೊದಗಿಸಲು ನಿಂತ ಕಾಲ ನಾನು'

ಪ್ರತಿವಸ್ತುವಿಗೂ ಕಾಲದ ಬಂಧನವಿದೆ, ಪ್ರತಿ ಜೀವಿಯೂ ಕಾಲಮರ್ಯಾ ದಿತವಿದೆ ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ ಜೀವಿಯಾಗಲಿ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾದೀತೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಗೀತೆಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಹಳೆಯದಾದ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಶಕ್ತಿ ಎಷ್ಟೇ ಬೆಳೆದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನ ವಾಗಲೇ ಬೇಕು, ರೂಢಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕಾಲ ಮುಗಿದಮೇಲೆ ಅದು ಸಾಯಲೇ ಬೇಕು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಗೀತೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ತಡೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಕೃಷ್ಣನು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯೂ ಇಂತಿಷ್ಟೆ ಕಾಲ ಬಾಳುವುದು, ಮುಂದೆ ಸಾಯಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಖಂಡಿತವಾದ ನಿಯಮವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಆ ಕಾಲವೆಂದರೇನು—ಇಂತಿಷ್ಟೆ ಎಂದರೆಷ್ಟು ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಮೇಲಿನ ತರ್ಕಭೂತಬಾಧೆ ನಮಗೆ ತಪ್ಪಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅಸ್ತಿತ್ವಶಕ್ತಿ ಎಷ್ಟೇ ಬೆಳೆಯಲಿ, ಹಳೆಯದು ಕೊನೆಗೆ ಸಾಯುವುದು, ಹೊಸತು ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಜನ್ಯ ನಿಯಮಕ್ಕೂ ಪುಷ್ಟಿ ದೊರಕಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ನಿರ್ಧಾರವೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೂ ಮೀರದುದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೋಲಬೇಕಾಗು ವುದು, ಅರ್ಥಾತ್ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ ಆ ಸರ್ವಶಕ್ತಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕಿದ್ದರೆ, 'ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರಂ ಭವ, ಸವ್ಯಸಾಚಿನ್' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಅಗತ್ಯವೇನಿದ್ದಿತು?

೫

ಕಾಲದ ಸರ್ವ-ಸಂಹಾರ-ಶಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರಂ ಭವ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಲು ಹೇಳುವುದರ ಉದ್ದಿಶ್ಯವೇನು? ಕಾಲಕ್ಕೆಯೆ ಆ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಸಹಾಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಹೀಗಿರುವಾಗಲೂ ಅರ್ಜುನನು ಸಹಾಯವಾಗಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಸಂಹಾರ— ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವು ಅಬಾಧಿತವಲ್ಲ, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ಸಹಕಾರಿಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಕೊಡುವ ಮುಂಚೆ ಕಾಲದ ಸಂಹಾರಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಸರ್ವ ಸಂಹಾರಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮಂತಹರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದ ಒಂದೆರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಎಲೆ-ತಾಯಿಹುಳು-ಪ್ರಾಣಿ ಇವುಗಳನ್ನೆ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಳೆದು ನೋಡೋಣ. ವಸಂತಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಚಿಗುರಿದ ಎಲೆ ಮುಂದಿನ ವಸಂತಋತುವಿನೊಳಗೆ ಬೆಳೆದು, ಬಲಿತು, ಹಣ್ಣಾಗಿ, ಒಣಗಿ, ಉದುರಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುವುದು. ಶಾಸ್ತ್ರ-ತಜ್ಞರು ಎಲೆ ಬೆಳೆಯುವುದೆಂದರೇನು, ಬಲಿಯುವುದೆಂದರೇನು, ಒಣಗುವುದು ಯಾಕೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ—ಎಂಬುದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮಗೂ ನಿಮಗೂ ತಿಳಿಯದಂತಹ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬರೆಯುವರು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಗೊಡವೆ ನಮಗಿಲ್ಲ. ನಡೆವ ಪ್ರಕಾರ (phenomenon) ವನ್ನು ಅನೇಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆ ಎಲೆಗೆ ಇದೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರವು ಸರಿಯಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಯಾಕೆ ಮುಗಿಯಬೇಕು? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಎಲೆಗೆ ಅದೇ ಪ್ರಕಾರವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳುಗಳಿಗೆಯೆ ಯಾಕೆ ಮುಗಿಯಬೇಕು? ಎಲೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಕಾಲವು ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳು ಮಾತ್ರ, ಅದಕಾಗಿ ಅಷ್ಟರೊಳಗಾಗಿ ಅದು ಬಾಳಿ ಬಾಡಿಹೋಗುವುದು ಎಂದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನೆ ನಾವು 'ಎಲೆಯ ಕಾಲಾವಧಿ ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಗಡಿಯಾರಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೀಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆ, ಏಳುದಿವಸ, ಇಲ್ಲವೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಒಂದು ನಿಯತ ಅವಧಿಯವರೆಗೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೆ ಇದೂ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೀಲಿ ಯಾವುದು, ಅದನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವವರು ಯಾರು—ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದೊಂದು ಸ್ವಯಂಪರಿವರ್ತಿತ (automatic) ಯಂತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಎಲೆಯ ಮೇಲಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಲದ ನಿಯಂತ್ರಣ ತಾಯಿ-ಹುಳುವಿನ ಮೇಲಿಲ್ಲ, ತಾಯಿ-ಹುಳುವಿನ ಮೇಲಿದ್ದಷ್ಟು ಪ್ರಾಣಿಯ ಮೇಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಅಥವಾ ಕಾಲವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣ

ಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಮಾತು ಒಂದೇ. ಆ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಒಂದೇ; ಅದೆಂದರೆ ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೇಲಾಗುವ ಕಾಲಪರಿಣಾಮದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದೊಂದೇ ತಡ, ಉತ್ತರದ ಮಾರ್ಗವೂ ಸೂಚಿತವಾಗುವಂತಿದೆ. ಈ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಒಂದು ತರದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವೆ? ಎಲೆಗೆ ನಾವು ಜಡ ಪದಾರ್ಥ ಎನ್ನುವೆವು, ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಚೈತನ್ಯಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವೆವು, ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ* ಎರಡೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವೆವು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಲಪರಿಣಾಮದಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಿರಬಹುದೆ? ಒಂದು ವೇಳೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಕಾಲಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಯು ಮೀರಬಲ್ಲದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೆ ಮಾನವನು ಹಿಂದು-ಇಂದು-ಮುಂದುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಲು ಶಕ್ತನಿದ್ದಾನೆ. ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲೆ ಉದುರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಗಿಡಕ್ಕೆ ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲ? ಆದರೆ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು ಋತುಮಾನ ಬದಲಾಯಿಸಿದಂತೆ ಅನುಕೂಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಬಲ್ಲವು; ಮಾನವನು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸದೆ, ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಋತುಮಾನದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಎಲೆಗೆ 'ಇಂದು' ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಇರುವುದೊ ಇಲ್ಲವೊ! ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದು-ಇಂದು ಎಂಬ ಎರಡೂ ಕಾಲಾವಸ್ಥೆಗಳ ಜ್ಞಾನವಿರುವುದು; ಆದರೆ ಇದಾದರೂ ಹಸಿವೆ-ಹೆದರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಂದರೂ ನಡೆಯುವದು) ಕಂಡುಬರುವುದು; ಏನಿದ್ದರೂ 'ಮುಂದು' (ಅನಾಗತ) ಎಂಬ ಕಾಲಾವಸ್ಥೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮಾತು ಬೇರೆ, ತನಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನಾಗತ ಕಾಲಾವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಲ್ಲನಲ್ಲದೆ ಮೂರೂ ಕಾಲಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ, ಹೊಂದಿಸಿ, ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಲ್ಲನು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಒಂದಿದೆ. ಗಡಿಯಾರದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಗಂಟೆ ಬಾರಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಹತ್ತು ಸಲ ಬಾರಿಸಿದ್ದು ಕೇಳಿಸಿದರೂ ಎಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿ 'ಹತ್ತು' ಎಂಬ ಸಂಬಂಧದ ಅರಿವು ಮಾನವನಂತೆ ಅದಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಮಾನವನು ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದ ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತ (ಅದರಂತೆಯೆ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಿಗಿಂತ) ಕಾಲಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

---

* ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂದಿದ್ದೇವೆ ನಾವು. ಇಂತಹ ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯೂ ಇರಲೇಬೇಕಾಗುವುದು.

ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಕೂಡ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗನುಸರಿಸಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡು ಬರುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲು 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಲೆಯಾಗಲಿ, ತಾಯಿ-ಹುಳುವಾಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನಾಗಲಿ— ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಜಡ ಎಂದರೆ ಭೌತಿಕ ಭಾಗವು ಸಾಧಾರಣವಿದೆ; ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವನ್ನಷ್ಟೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಭೌತಿಕ (material) ವಾದದ್ದು [ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಎಲ್ಲ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಂತೆ ದೇಶಮರ್ಯಾದಿತ (occupying space)ವೂ ಆಗಿದೆ.] ಎಲೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ನಾಶವಿದೆಯೊ ಭೌತಿಕ ದೇಹಕ್ಕೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ನಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಎಲೆ ಸತ್ತರೆ ಬಡವನು ಸತ್ತಂತೆ, ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಸಾಯುವುದು; ಮಾನವದೇಹ ಸತ್ತರೆ ಮಾತ್ರ ಸಿರಿವಂತ ಸತ್ತಂತೆ, ಸಾಲವಾಗಲಿ ಸಾಹುಕಾರಿಕೆಯಾಗಲಿ ಉಳಿಯುವುದು. ಆ ಉಳಿಯುವ ಭಾಗ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಹೀಗೆ ಕಾಲ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಮೀರುವುದೆಂದೆ ವಿಚಾರಗಳು ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುವುವು. ದೇಹವು ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಳಿಯಲೇಬೇಕು, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕೊಲ್ಲುವುದೆಂದರೇನು—ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡೂ ಮಾನವನ ಆವಶ್ಯಕ ಘಟಕಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ! ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು (ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ) ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಅಜೇಯವೆಂದೇ ಹೇಳ ಬಹುದು. ದೇಹಬುದ್ಧಿಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವುದೆ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಎನ್ನು ವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ:

ವಾಸಾಂಸಿ ಜೀರ್ಣಾನಿ ಯಥಾ ವಿಹಾಯ
ನವಾನಿ ಗೃಹ್ಣಾತಿ ನರೋಽಪರಾಣಿ ।
ತಥಾ ಶರೀರಾಣಿ ವಿಹಾಯ ಜೀರ್ಣಾ–
ನ್ಯನ್ಯಾನಿ ಸಂಯಾತಿ ನವಾನಿ ದೇಹೀ ॥ (೨ : ೨೨)

'ಹಳೆದಾದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಬಿಸುಟಿ ಹೊಸ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಧರಿಸು ವಂತೆ ಜೀರ್ಣವಾದ ದೇಹಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಬೇರೆ (ಹೊಸ) ಜೀವ ಗಳನ್ನು ದೇಹಿ (ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಎಂದಿದ್ದೇವೆ)ಯು ಧರಿಸುವನು.'

ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ದೇಹಿಯ (ಅಥವಾ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ) ಈ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಸಾಯುವುದು' ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಬರಿಯ ದೇಹ ವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿದರೆ ಕೊಂದಂತೆಯೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆ—ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ

ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಉತ್ತರವೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ದೇಹವು ನಶ್ವರವಾದುದು, ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಳಿಯಲೇಬೇಕಾದುದು, ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿದರೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅಳಿಸಿದರೆ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಘೋರಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ—ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ.

ಜಾತಸ್ಯ ಹಿ ಧ್ರುವೋ ಮೃತ್ಯುರ್ಧ್ರುವಂ ಜನ್ಮ ಮೃತಸ್ಯ ಚ
ತಸ್ಮಾದಪರಿಹಾರ್ಯೇಽರ್ಥೇ ನ ತ್ವಂ ಶೋಚಿತುಮರ್ಹಸಿ ॥ (೨:೨೭)

'ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಯಲೇಬೇಕು, ಸತ್ತಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಲೇಬೇಕಾಗುವುದು; ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾತಿದು; ಇದಕಾಗಿ ನೀನು ವ್ಯಥೆಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.'

ದೇಹವೆ ಅಳಿದ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವೆಲ್ಲಿದೆ? ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹ ದೊರಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ನಿರಾಧಾರವಾದಂತಾಯಿತು, ಅರ್ಥಾತ್ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದಂತಾಯಿತು; ಅದು ಮರಣಾವಸ್ಥೆಯೆ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂದೂ ಸಂಶಯುಜರಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇಹ ಅಳಿದರೂ ಬುದ್ಧಿ ಉಳಿಯುವುದೆಂದು ಮೇಲೆಯೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೃಷ್ಣನೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನೂ ಆವೇಶಯುಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:—

ಅಚ್ಛೇದ್ಯೋಽಯಮದಾಹ್ಯೋಽಯಮಕ್ಲೇದ್ಯೋಽಶೋಷ್ಯ ಏವ ಚ
ನಿತ್ಯಃ ಸರ್ವಗತಃ ಸ್ಥಾಣುರಚಲೋಽಯಂ ಸನಾತನಃ ॥ (೨:೨೪)

'(ಆಯುಧವು) ಕಡಿದೊಗೆಯಲಾರದು, (ಬೆಂಕಿ) ಸುಡಲಾರದು, (ನೀರು) ಕೊಳೆಯಿಸಲಾರದು, (ಗಾಳಿ) ಒಣಗಿಸಲಾರದು; ಇಷ್ಟೊಂದು ನಿತ್ಯ, ಇಷ್ಟೊಂದು ಎಲ್ಲ ಕಡೆ, ಇಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಥಿರ, ಇಷ್ಟೊಂದು ಚಿರಂತನ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಈ ದೇಹಿ (ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ).'

ಹೀಗೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ದೇಹವನ್ನಾಗಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ದೇಹ-ಬುದ್ಧಿಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನಾಗಲಿ ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಶಕ್ಯ, ಎಂದರೆ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೆ ಇಲ್ಲ; ದೇಹವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಲವು ನಾಶಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಲವೂ ಕೂಡ ನಾಶಗೊಳಿಸಲಾರದು.

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಕೆಲವರಾದರೂ ವಾಚಕರು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದಕಾಗಿ ನಾವು ಕ್ಷಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೇಡುವೆವು. 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಮೀಮಾಂಸೆ ನಡೆಯಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ

ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ; ಈ ನಡುವೆ 'ಕಾಲನಾದ ನಾನೇ ಅವರನ್ನು ಕೊಂದಿದ್ದೇನೆ, ನೀನು ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರನಾಗು' ಎಂಬುದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದೇವೆ. 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು ! ಇದೆಲ್ಲಿಯೋ ನಮ್ಮ ತರ್ಕವೇ ತಪ್ಪಿದೆ, ಸಂಜೆಯ ವರೆಗೆ ಸುತ್ತಾಡಿದ ಮೇಲೆ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿ ಯಾಯಿತೆ—ಎಂದು ವಾಚಕರು ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತರಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

೬

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗೊಂದಲವು ಅರ್ಜುನನಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಮೊದಲು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಾನೇನೊ ಮಹತ್ತ್ವದ, ಉದಾತ್ತ ತತ್ತ್ವಗರ್ಭಿತ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರುವನೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅರ್ಜುನನಿಗಿದೆಯಷ್ಟೆ; ಆ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಭಾರವನ್ನು ಇಳಿಸಲು ಅವನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ವಿಲ್ಲೆಂದೂ, ತಿಳಿಯದೆ ಅವನು ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಗಳುಹುತ್ತಿರುವನೆಂದೂ ಕೃಷ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ; ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನು ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರದೊಳಗಿನ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಮರ್ಮ ಹೊಳೆಯುವುದು.

> **ಅಶೋಚ್ಯಾನನ್ವಶೋಚಸ್ತ್ವಂ ಪ್ರಜ್ಞಾವಾದಾಂಶ್ಚ ಭಾಷಸೇ**
> **ಗತಾಸೂನಗತಾಸೂಂಶ್ಚ ನಾನುಶೋಚಂತಿ ಪಂಡಿತಾಃ ||**
> **ನ ತ್ವೇವಾಹಂ ಜಾತು ನಾಸಂ ನ ತ್ವಂ ನೇಮೇ ಜನಾಧಿಪಾಃ**
> **ನ ಚೈವ ನ ಭವಿಷ್ಯಾಮಃ ಸರ್ವೇ ವಯಮತಃ ಪರಂ || (೨: ೧೧.೧೨)**
> **ನಾಸತೋ ವಿದ್ಯತೇ ಭಾವೋ ನಾಭಾವೋ ವಿದ್ಯತೇ ಸತಃ | (೨: ೧೬)**
> **ತಸ್ಮಾದಪರಿಹಾರ್ಯೇಽರ್ಥೇ ನ ತ್ವಂ ಶೋಚಿತುಮರ್ಹಸಿ || (೨: ೨೭)**
> **ತಸ್ಮಾತ್ಸರ್ವಾಣಿ ಭೂತಾನಿ ನ ತ್ವಂ ಶೋಚಿತುಮರ್ಹಸಿ || (೨: ೩೦)**

'ದುಃಖಿಸಬಾರದಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗಾಗಿ ದುಃಖಿಸುವೆ, ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡ ಮಾತು ಗಳನ್ನು ಹೇಳುವೆ! ಬೇಕಾದ್ದು ಸಾಯಲಿ, ಬೇಕಾದ್ದು ಉಳಿಯಲಿ, ಪಂಡಿತರು ಅದಕಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನಾಗಲಿ, ನೀನಾಗಲಿ, ಈ ರಾಜರಾಗಲಿ ಹಿಂದೆ ಎಂದೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಮುಂದೆ ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ.. ಇಲ್ಲದ್ದು ಇರಲಾರದು, ಇದ್ದದ್ದು ಅಳಿಯಲಾರದು..ಮೀರಿದ ವಿಷಯಕ್ಕಾಗಿ ಚಿಂತೆ ಯಾಕೆ?..ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ನೀನು ಚಿಂತಿಸಬೇಡ.'

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಧ್ವನಿ ಏನು? ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ–ಎಂದಲ್ಲವೆ? ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಯಾವುದು? 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ

ವಿಚಾರ. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲವೇಕೆ? ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಿಸಿದ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ವಿಚಾರವೆ ಅಸಂಗತವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾನವ-ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗಾಗಲಿ ವಧೆಗಾಗಲಿ ಅಪರಾಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೇಕೆ? ಆ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಬೇಕಾದವರು ಬೇಕಾದವರನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಿಸಬಹುದೆ, ಕೊಲ್ಲಬಹುದೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನ್ಯಾಯ, ಸ್ಥಿರತೆ, ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಂಡಿತನಾದವನಿಗೆ,[೨.೧೧] ಧೀರನಾದವನಿಗೆ,[೨.೧೩,೧೫] ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಯಾದವನಿಗೆ[೨.೧೬] ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮಹತ್ತ್ವವು ಎಳ್ಳಷ್ಟಾದರೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆ-ವಧ-ನ್ಯಾಯ-ಪ್ರಗತಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೂಸುಗಳು. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ತನ್ನ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ನಿಬಂಧನೆಗಳಿವು; ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ, ಕಾಲ-ಕಾಲಕ್ಕೆ, ದೇಶ-ದೇಶಕ್ಕೆ ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಕ್ರೂರ ಪಾಪವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪಾಪಾತ್ಮರು ಫ್ರಾನ್ಸದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿ ಇತಿಹಾಸಪುರುಷರೆನಿಸಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಸರಿಸಮಾನತೆ-ವಿಶ್ವಬಾಂಧವ್ಯ'ಗಳ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಬೀರಿದರೆನಬೇಕಾಗುವುದು; ನ್ಯಾಯವು ಮಾನವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಬಲಾಢ್ಯರಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವ ನೆವದಿಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಲಾಲಸೆ (Imperialism) ಮಾನವನ ಹಿತಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯಕ ಎನಬೇಕಾಗುವುದು; ತಂತಮ್ಮ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೆ ಸತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ರಕ್ತದ ಕಾಲಿವೆಗಳನ್ನು ಹರಿಸಿದವರ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನೆಗೊಂದು ಸತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲೆಂದೂ ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾನವಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಆವಶ್ಯಕ ಎನಿಸಿದ ಸೋಜಿಗದ ರಹಸ್ಯವೇನು?

ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಮಾನವನಿಗಿದ್ದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆ ಈ ಸೋಜಿಗದ ರಹಸ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿದ್ದ 'ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ'. ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಹೇಳಿದೆವು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ-ರಚನೆ-ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳುಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದವರಂತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ 'ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ' ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೆವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮತಿಭ್ರಾಂತಿಯು ದೂರಾಗುವುದು ಖಂಡಿತ; ಅದಕಾಗಿ ಅದನ್ನೆ ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಮಾನವನಿಗಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಯಾವುದು? 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವು. **ಕೇವಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅರಿವು.** ಹೆದರಿದ ಪಕ್ಷಿಗಳ ಇಲ್ಲವೆ ಪಶುಗಳ ಸಮೂಹವಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಕ್ಷಿಯಾಗಲಿ ಪಶುವಾಗಲಿ ಸದ್ದು ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೆ ಓಡುವುದು. ಆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಕ್ಷಿಗಾಗಲಿ ಪಶುವಿಗಾಗಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವುದು; ಆದರೆ ಬಾಲಕರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಕನು ಒಬ್ಬ ಬಾಲಕನನ್ನು ಹೊಡೆದರೆ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಓಡಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ಈ ಬಾಲಕರಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ, 'ನಾನು ಯಾರು? ನಾನು ಇಂತಹನು' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅರಿವೂ ಇರುವುದು. 'ನನ್ನ ಲೆಕ್ಕ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ,' 'ನನ್ನ ತಂದೆ ಅಧಿಕಾರಿ, ಅದಕಾಗಿ ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ' ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಇರುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿ ಮಾನವನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ; ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಗೆಯೆ ನಾವು 'ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿ' ಎಂದಿದ್ದೇವೆ.

ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆ ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಲೆಕ್ಕ ತಪ್ಪಿದರೆ ಹೊಡೆಯುವುದು, ತನ್ನ ಲೆಕ್ಕ ಸರಿಯಾಗಿರುವುದು, ಅದಕಾಗಿ ತನಗೆ ಹೊಡೆಯದಿರುವುದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಡೆಯದೆ ಇದ್ದುದು' ಮುಂತಾಗಿ ಮುಂತಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಎಂದಿರುವೆವೊ ಆ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಜರುಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಜರುಗುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಎನಬಹುದಷ್ಟೆ? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಜರುಗಿಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮರಳಿ ಗೋಚರವಾಗಬೇಕು; ಅರ್ಥಾತ್, ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಹೀಗೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ—ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ—ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ಮೃತಿಭ್ರಂಶಾದ್ ಬುದ್ಧಿನಾಶಃ, ಸ್ಮೃತಿ ಕಳೆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೆ ಅಳಿಯುವುದು' (೨·೬೩) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ ತಳಹದಿಯಾದದ್ದು ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಮಿಂಗಡವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕದ್ದು. ಸ್ಮೃತಿ ಬೇರೆ, ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಬೇರೆ; ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾನವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯ ಮಾತು,

ಸ್ಮೃತಿಯುದಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಮೃತಿ ಎಂಬುದಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ವಿಚಾರಗೊಂದಲವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಒಂದು ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ನಮ್ಮ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದ ಒಂದು ನಾಯಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೆವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾ. ಮರುದಿವಸ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆ ನಾಯಿ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬರುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು; ಕ್ರಮೇಣ, ಪ್ರತಿದಿವಸ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಹಸಿವೆಯಾದಾಗ ಆ ನಾಯಿ ನಮ್ಮ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬರುವುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ನಾಯಿಗೂ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾಯಿಯ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಶಕ್ತಿಯಲ್ಲ (ಅದಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ) ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರ (ಹುಟ್ಟುಗುಣ) ವಾಗಿ ವಿಚಾರದ ಮುಂಚೆಯೆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ತುಸು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಸಿವೆಯಾದಾಗ ಮತ್ತು ಹಸಿವೆ ಎನಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೆ ನಾಯಿ ನಮ್ಮ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬರುವುದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಭಾವವು (impression) ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸಿವೆಯು ಕಾಲಕ್ಕೂ ಕೂಡ ನಿನ್ನಿನ-ಇಂದಿನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ರೂಢಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತಾನಾಗಿಯೆ-ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ-ಬರುವುದು. ಮಾನವನ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಬೇರೆ. ಸದಾಕಾಲವೂ ಅದೂ ಮಾನವನಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿಯುವುದು. ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಕೂಡ ನಿಸರ್ಗವೃತ್ತಿಯು ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವುದೇನೊ ನಿಜ : ಆದರೆ ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ, ಹೊರಗಿನಿಂದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಇಲ್ಲದಾಗ ಕೂಡ, ಮೂಲವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಾಗ ಕೂಡ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯು ಕ್ರಿಯಾಪ್ರೇರಕವಾಗುವುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅದನ್ನು ಸ್ಮೃತಿ-ಶಕ್ತಿ (ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತಹದು) ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಳಹದಿಯಂತಿದ್ದ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯರಂಗ ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಎಂತಹದು ಎಂದು ನೋಡೋಣ. 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವು, ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲ—ಇವೆರಡನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯರಂಗದ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವಿಗೆ ಜ್ಞಾನ (percept) ವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರ್ಯರಂಗವಾಗಿದೆ. ಸುಂದರ ಯುವತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಕಾಮುಕನಿಗೆ 'ಈಕೆ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಯಾಗಿದ್ದರೆ–' ಎಂದೆನಿಸುವುದರಲ್ಲೂ, ಶಿವಾಜಿಯಂತಹನಿಗೆ 'ಈಕೆ ತನ್ನ ತಾಯಿಯಾಗಿದ್ದರೆ–' ಎಂದೆನಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ನಾನು'

ಎಂಬ ತಂತಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಅವರವರ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕಾಮುಕನಿಗೆ ಕಾಮತೃಪ್ತಿಯ ಭಾವ, ಶಿವಾಜಿಗೆ ತಾಯ್ತನದ ಭಾವ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಿ ನಿಂತಿದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯೈಸವಾಗಿದೆ.

ಈಗ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಡಕು ಉಪಸ್ಥಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ವಿಚಾರಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಿಳಿಯದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ ದೊರಕಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಲು ಕಾರಣ ವೇನು? ಶಿವಾಜಿಯು ಸತ್ಪುರುಷ, ಕಾಮುಕನು ಪಾಪಿ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಇವರ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ಕಾಮುಕನೂ ಸತ್ಪುರುಷನಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಅದಕಾಗಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಎನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಎರಡು ಗಿಳಿಮರಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಟುಕನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಋಷಿಯ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಆ ಕತೆಯಂತೆಯೆ ಇದೆ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ. ಜನ್ಮಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ತಂದೆ-ತಾಯಿಗಳ ಸ್ವಭಾವ-ಸ್ಥಾನಗಳು, ರೂಢಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಸಮಾಜದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ—ಹೀಗೆ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೆ ಅವನ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಗೆ ಕಟ್ಟು ಹಾಕುವುವು. ಅಹಿಂಸೆ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ದೇವದೌರ್ಬಲ್ಯ ಇವು ಹಿಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂಸೆ–ವಿವಾಹವಿಚ್ಛೇದ–ಮಾನವ ಸಾಹಸ ಇವು ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಅವರವರನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುವು, ತಮಗೆ ಮೀರಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ತಂತಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಪೂಜ್ಯ, ಸತ್ಯ, ನ್ಯಾಯ್ಯ ಎಂದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಪ್ರತೀತಿ ಇರುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಷ್ಟೆ ಮಾನವನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾನವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲಿ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂದಿನಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ದಾಸರೆ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಇದೇ ಮಾತು ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಸಾಧನವೆಂದೂ ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಯ ಸಹಾಯ

ದಿಂದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಭಾವಗಳನ್ನೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಹೊಂದಿಕೆಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ; ಈ ಹೊಂದಿಕೆಗಾಗಿಯೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಲಿ, ಅಧೋಗತಿಯಾಗಲಿ, ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವಾಗಲೇ ಮಾನವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೆಸರುವೆತ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಸುಖ–ದುಃಖ–ನ್ಯಾಯ– ಅನ್ಯಾಯ– ಸತ್ಯ– ಅಸತ್ಯ– ಧರ್ಮ– ಅಧರ್ಮ– ಪ್ರಗತಿ– ಅಧೋಗತಿ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಈ ಹೊಂದಿಕೆಯೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಆಧಾರಭೂತವಾದ 'ಬೇಕು-ಬೇಡ'ಗಳೆ ಈ ಹೊಂದಿಕೆಯ ಬಾಹ್ಯ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರ 'ಬೇಕೆಂ'ಬ ಇಲ್ಲವೆ 'ಬೇಡ' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ತಾಳುವುದು. ಸ್ಮೃತಿಶಕ್ತಿಗೆ 'ಬೇಕು-ಬೇಡ' ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅರಿವೂ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗೆಯೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆನಿಸುವುದು; ಯಾಕೆಂದರೆ ತನ್ನದರ ಅರಿವು, ಅನ್ಯರೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿಯೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಡುವು? ದಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗಾಗುವ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಎಂತಹದು ನಾನು+ಅನ್ಯಸಂಬಂಧ=ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮೊದಲಿನ (ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ) ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಎರಡನೆಯದರ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗಾದ ವಿಚಾರಗೊಂದಲವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಮೇಲೆಯೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ನಾನು ಎಂದರೆ ಮೂರು ಮೊಳ ದೇಹಮಾತ್ರವೊ? ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಬಲವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಾಗುವುದು. ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಲಿ, ಅಪರಾಧವಾಗಲಿ, ಪಾಪವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ಇದು ನನ್ನ ಕುಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಲ್ಲ' ಎಂದು ಅವನು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವನು. ಆಗ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಮಾನವನು 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕುಲ-ಶೀಲ-ಜಾತಿ-ಧರ್ಮ-ದೇಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟ ಮಾಡುವನೆಂಬುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ರೂಢಿಯಿಂದ ವಿದಿತವಿರಲು ಸಾಕು. ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು, ಕುಲಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಡವಾಗುವುದು; ಎಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನನುಸರಿಸಿ 'ಅನ್ಯಸಂಬಂಧ'ದ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು. ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಅರ್ಥಾತ್, ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಘಟಕವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇಕೆ? 'ನಾನು'

ಎಂಬುವರ ಅರ್ಥವು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು ಯಾಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ನಮಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಅದರ ದಾಸರಾಗಿದ್ದೇವೆ; ಯಾವುದು ಬೇಕು, ಯಾವುದು ಬೇಡ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಇಲ್ಲವೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇಷ್ಟವೆನಿಸಿದಷ್ಟು ಅನಿಷ್ಟವೂ ಎನಿಸುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ; ಅದೆಂದರೆ ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮಾನವನನ್ನವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂತತವಾದ, ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೆ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ (ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿ) ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವುಳ್ಳುದಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೆ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದಂತಾಗುವುದು.

೭

ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಅನಿಶ್ಚಿತಧೋರಣೆಯುದೆಂದೂ ಅದಕಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವುಳ್ಳುವುಗಳಾಗುವುವೆಂದೂ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ (ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನನ ಸಮ್ಮದ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಆವಶ್ಯಕವಾದ) ಒಂದೇ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಎಂಬ ಮಾತಿರಲಿ; ಅನಿಶ್ಚಿತ ಧೋರಣೆಯೂ ಅದಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವಲ್ಲ, ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಆ ಧೋರಣೆಯ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಕೂಡ ಮಾನವನಿಗೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದೆಯೆ? ಹಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸುರಕ್ಷಿತತೆ, ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬುವುಗಳು ಕೇವಲ ಅಯಥಾರ್ಥವಾದುವು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು; ಹಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಈ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥತ್ವವನ್ನು ತಡೆಯಲು ಉಪಾಯ ಯಾವುದು—ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುವುದು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೊದಲು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು :—

> **ಪ್ರವೃತ್ತಿಂ ಚ ನಿವೃತ್ತಿಂ ಚ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯೇ ಭಯಾಭಯೇ**
> **ಬಂಧಂ ಮೋಕ್ಷಂ ಚ ಯಾ ವೇತ್ತಿ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾ ಪಾರ್ಥ ಸಾತ್ತ್ವಿಕೀ ॥**

ಯಯಾ ಧರ್ಮಮಧರ್ಮಂ ಚ ಕಾರ್ಯಂ ಚಾಕಾರ್ಯಮೇವ ಚ
ಅಯಥಾವತ್ ಪ್ರಜಾನಾತಿ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾ ಪಾರ್ಥ ರಾಜಸೀ ||
ಅಧರ್ಮಂ ಧರ್ಮಮಿತಿ ಯಾ ಮನ್ಯತೇ ತಮಸಾವೃತಾ
ಸರ್ವಾರ್ಥಾನ್ ವಿಪರೀತಾಂಶ್ಚ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾ ಪಾರ್ಥ ತಾಮಸೀ ||

(೧೮: ೩೦, ೩೧, ೩೨)

'ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿವೃತ್ತಿ, ಕಾರ್ಯ-ಅಕಾರ್ಯ, ಭಯ-ಅಭಯ, ಬಂಧ-ಮೋಕ್ಷ (ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಎರಡು-ಇಲ್ಲವೆ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲ-ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿ; ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು-ಇಲ್ಲವೊ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಎರಡನ್ನೂ-ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ರಾಜಸ ಬುದ್ಧಿ; ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ತಾಮಸ ಬುದ್ಧಿ'

ಮೊದಲು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಿದೆ; ಆದರೆ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ-ರಾಜಸ-ತಾಮಸ ಎಂದು ಉಚ್ಚಾವಚ ಭೇದಾವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಆಶೆಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೆ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ, ಹೀಗಿದ್ದರೆ ತಾಮಸ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವರಿತುಕೊಂಡರೆ ತಾಮಸದಿಂದ ಸಾತ್ತ್ವಿಕದ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರಲು ಸುಲಭ ಇಲ್ಲವೆ ಯತ್ನಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಸ್ವರೂಪವಿದೆ; ಸುಖವಿದ್ದಲ್ಲಿ ದುಃಖ, ದುಃಖವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವುದು ಸುಖವೊ ಅದೇ ದುಃಖ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿ; ಯಾವುದು 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎನಿಸುವುದೊ ಅದೇ 'ಕಾಪಾಡುವುದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿ. ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಎರಡು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪಗಳುಳ್ಳದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೆ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿ! ಹೀಗೆಂದರೇನು? ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದೆ-ಇಲ್ಲ, ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದೇ (ಇಲ್ಲವೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆ' ಎಂದು) ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಆಗಬಹುದು. ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ತಿಳಿದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಲ್ಲವೆ—ಎಂದೂ ಕೇಳಬಹುದಲ್ಲ? ಆದರೆ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿಯ ಅರ್ಥ ಹಾಗಿಲ್ಲ. 'ತಿಳಿದಿದೆ, ತಿಳಿದಿಲ್ಲ; ಇದು ಒಪ್ಪು, ಇದು ತಪ್ಪು' ಎಂಬುದರ ಮಾನವೇನು? ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ? ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೂ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯವು ನಿರ್ಣಯವಲ್ಲ—ಎಂದೇ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಿಂದೆ ನ್ಯಾಯವೆನಿಸಿದ್ದು ಇಂದು

ಅನ್ಯಾಯವೆನಿಸಬಹುದು ; ಆದುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಸಂಗತಿ ನ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿದೆ ಅನ್ಯಾಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಆ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಅದು ನ್ಯಾಯವೋ ಅನ್ಯಾಯವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಹಿಂಸೆಯೂ ಎನಿಸಿದೆ, 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಧರ್ಮವೂ ಎನಿಸಿದೆ. ಇವೆರಡರಿಂದ ಒಂದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಕಾಣ ಬಹುದು ಎಂದಂತಾಯಿತು. ಹಿಂಸೆ ಎಂಬುದೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮ ಎಂಬುದೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ; ತನಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಎನಿಸಿದೆಯೊ, ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮ ವೆನಿಸಿದೆಯೊ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು, ತಾನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನು ? ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹರಿಯಿ ಸುವ ಕಾಲುವೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ; ಅದಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಕೊನೆಗೆ :

> **ಇತಿ ತೇ ಜ್ಞಾನಮಾಖ್ಯಾತಂ ಗುಹ್ಯಾದ್ ಗುಹ್ಯತರಂ ಮಯಾ**
> **ವಿಮೃಶ್ಯೈತದಶೇಷೇಣ ಯಥೇಚ್ಛಸಿ ತಥಾ ಕುರು ॥ (೧೮.೬೩)**

'ಗುಹ್ಯಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಗುಹ್ಯವಾದ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿನಗೆ ವಿವರಿಸಿ ರುವೆ; ಇದರ ಸರಿ-ತೂಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಿನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ವರ್ತಿಸು.' ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ರಹಸ್ಯವಾದರೂ ಇದೇ. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನಗಾಗಿ, ತನ್ನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಗನುಸರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. 'ಉದ್ಧರೇದಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವೂ ಹೀಗೇ ಇರಲು ಸಾಕು.

ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದೆ ಎಂದು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ದ್ದೇವೆ; ಈಗ ಮಾನವನು ಈ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತನಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇ ಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದು ವಲ್ಲವೆ? ತನಗೆ ಅಧೀನವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಮಾನವನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಈ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಉತ್ತರವಿದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿ ಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಹಳೆಯದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸತು ಬರುವುದೆ ಈ ಪ್ರಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರ- ದಾಯದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸದ್ಯಸ್ಕಾಲವು ತಡೆಯುವುದು ಪ್ರಗತಿಯ ಮೊದಲ ಕುರುಹಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಘೋರ ಣೆಯ ಲೀಲೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿದ್ದುದು ಯಾಕೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯದಂತಾಗುವುದು ; ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಮಾನವನ ಕೈದು ಮಾತ್ರ ಎಂದರೆ

ತರ್ಕದಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸರಿ ಎನಿಸದ ಮಾತು. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಾದರೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಗತಿ ಇದೆ, ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದೇನು ? ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಆಗಲಿ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಲಾರದು ಎನಬಹುದೆ? ಹಾಗೆಂದರೆಯೆ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅದಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ತರ್ಕ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿದೆ ಎಂದೂ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ವಶೀಕೃತ ಸಾಧನವಾಗುವುದೆಂದೂ ನಂಬಲು ನಾವು ಸಿದ್ಧರಾಗಬೇಕು.

'ನಂಬಲು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ನಂಬುಗೆ' ಎಂಬುದೊಂದು ಬೇರೊಂದು ಶಕ್ತಿಯೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. 'ನಂಬುಗೆ' ಇಲ್ಲವೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದರೇನು ? 'ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆನೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬುಗೆ ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ಯಾಕೆ ಮಾಡಬಲ್ಲೆನೆಂಬ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾಡಬಲ್ಲೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದು. ಕಾರಣಗಳನ್ನರಿಯದೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅರಿತಿಲ್ಲ ಎನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅರಿತದ್ದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ನಂಬುಗೆ' ಎಂಬುದರ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಾಗತ ಎಂದರೆ ಮುಂಬರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಘಟಿಸಿದ ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ, ಅದಕಾಗಿ ಅದು 'ನಂಬುಗೆ'ಯ ವಿಷಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ನಂಬುಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. 'ನನಗೆ ದೇವಪದವಿ ದೊರೆತರೆ ನಾನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸುಖಶಾಂತಿಗಳನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಒದಗಿಸುವೆನೆಂಬ ನಂಬುಗೆ ನನಗೆ ಇದೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ನಂಬುಗೆ ಬೇರೆ. ನಿಜವಾದ, ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ನಂಬುಗೆಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕದ ತೂಕವಿರುವುದು ; ಆದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ತರ್ಕ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದೆ 'ಇಂಗ್ಲಂಡನ್ನು ನಾನು ಉಳಿಸುವೆ' ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಕ್ರಾಮ್‌ವೆಲ್‌ನಿಗೆ ನಾಯಕತ್ವ, ಆ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಸಿದ್ಧಿ ಒದಗಿದುವು; ಅನೇಕರಿಗೆ ಇಂತಹ ಮಾತಿಗಾಗಿಯೆ ಹುಚ್ಚರ ಆಸ್ಪತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ದೊರಕುವುದು. ಇರಲಿ, ನಂಬುಗೆ (ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ) ಎಂಬುದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದಾಗ 'ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾನವನು ಮೀರುವನು' ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಅಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಂಬುಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಧೋರಣೆಯದು, ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಧೋರಣೆಯದು. ಅದಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಶ್ರದ್ಧಾಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. 'ನಾಸ್ತಿ ಬುದ್ಧಿರಯುಕ್ತಸ್ಯ ನ

ಚಾಯುಕ್ತಸ್ಯ ಭಾವನಾ' (೨: ೬೬) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇರಲಾರದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ, ಎಂದರೆ ಅಧೀನವಾದ- ಅತಂತ್ರವಾದ ಅಲ್ಲ- ಬುದ್ಧಿ ಇರಲಾರದು. 'ಅಜ್ಞಶ್ಚ ಅಶ್ರದ್ದಧಾನಶ್ಚ ಸಂಶಯಾತ್ಮಾ ವಿನಶ್ಯತಿ' (೪: ೪೦) 'ತಿಳಿಯದವನೂ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲದವನೂ ಸಂಶಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ನಾಶ ಹೊಂದುವನು' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹುಟ್ಟುಗುಣವಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಲ್ಲ. 'ಅಭ್ಯಾಸ' ದಿಂದ ಅದನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಅದು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ,

> **ಯೋ ಯೋ ಯಾಂ ಯಾಂ ತನುಂ ಭಕ್ತಃ ಶ್ರದ್ಧಯಾರ್ಚಿತುಮಿಚ್ಛತಿ**
> **ತಸ್ಯ ತಸ್ಯಾಚಲಾಂ ಶ್ರದ್ಧಾಂ ತಾಮೇವ ವಿದಧಾಮ್ಯಹಂ ‖ (೭: ೨೧)**
>
> **ಯಂ ಯಂ ವಾಪಿ ಸ್ಮರನ್ ಭಾವಂ ತ್ಯಜತ್ಯಂತೇ ಕಲೇವರಂ**
> **ತಂ ತಮೇವೈತಿ ಕೌಂತೇಯ ಸದಾ ತದ್ಭಾವಭಾವಿತಃ (೮: ೬)**
>
> ಏಕಚಿತ್ತದಿಂದ ಯಾವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವನೊ ಅದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಮಾನವನಿಗೆ ನಾನು ಒದಗಿಸುತ್ತೇನೆ. . ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ನೆನೆದು ಸಾಯುವಾಗಲೂ ಅದನ್ನೆ ನೆನೆದರೆ ಅದೇ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಚಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಆ ಮಾನವನು ದೊರಕಿಸಬಲ್ಲನು'

ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ 'ಅಭ್ಯಾಸ'ದಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ದೊರಕಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿದೆ.

೮

'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೊ ಆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಧೋರಣೆಯದಿದ್ದು ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದೆ, ಹೀಗಿದ್ದೂ ಮಾನವನು ದೊರಕಿಸಬಹುದಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು- ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಕಾಲಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಮೀರಿದೆ, ಅದಕಾಗಿ 'ಸರ್ವಕ್ಷಯಕೃತ್ ಕಾಲ'ದಿಂದ ಅದನ್ನು ಹತ್ತಿಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದಕಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಬೇಕು, ಎಂದರೆ ಮಾನವನೆ ಬೇಕು; ಈ ರೀತಿ 'ನಿಮಿತ್ತ ಮಾತ್ರಂ ಭವ, ಸವ್ಯಸಾಚಿನ್' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅನ್ವಯ ದೊರಕುವುದು. ಇಷ್ಟಾದರೂ 'ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇಕೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ, ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲುವುದು—ಎಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು- ಮಾನವನಿಗೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ- 'ನಾಸತೋ ವಿದ್ಯತೇ ಭಾವೋ' ಮೊದಲಾದ ತರ್ಕಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಶಾಶ್ವತ

ವಾದುದನ್ನು 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಅಶಕ್ಯ ಎನಬಹುದು. ಕೊಲ್ಲುವುದು ಅಶಕ್ಯವಾದರೆ ಮಾನವನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವನೇನು? ಹಳೆಯುದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ್ನಿರಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಸಹಾಯಕನಾಗುವನು. ಒಂದು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಣುವುದು—ಎಂಬ ನಿಯಮ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಒಂದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬರುವುದು. ಹಳೆಯುದು 'ಸಾಯುವುದು' ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಾಗ ಅದು ಕೇವಲ ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ, ಆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಂತಿದೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ ನಿಷ್ಕ್ರಮಣವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಫಾತ್ರದ ಪ್ರವೇಶವಾದಾಗ ಮೊದಲನೆಯ ಪಾತ್ರ 'ಸಾಯುವುದು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಮಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಅದರಂತೆಯೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಹೋಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾತ್ರ ಬರಲು ತೆರೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದೊ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಹಳೆದ'ನ್ನು ಹೊಡೆದು ಹೊಸತನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಮಾನವನು ಕಾರಣನಾಗುವನು. ಪಾತ್ರಗಳ ಪ್ರವೇಶ-ನಿಷ್ಕ್ರಮಣಗಳಿಗೆ ನಾಟಕಕಾರನು ಕಾರಣನಿದ್ದಂತೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳಿಗೆ ಕಾಲವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನಾಟಕಕಾರನಿಗೆ ತೆರೆಯು ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ಸಹಾಯಕನಾಗಬೇಕು.

ಈ ಮಾತಿನ ಚರ್ಚೆ ಮುಂದೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಬರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಡೆಯುವೆವು. 'ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ತೋರಿಸಿದ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಬುದ್ಧಿಕಾಲುಷ್ಯದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿತ್ತು, ಎಂಬುದನ್ನಿಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅರ್ಜುನನು ಇದೊಂದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ಅವನು ತೋರಿಸಿದ ಮಿಕ್ಕ ಕಾರಣಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವಾ.

೪ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಪಂಚ

೧

ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿದ ಜನಸಮುದಾಯವು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಅರ್ಜುನನ ಉದ್ವೇಗವು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ತುಂಬಿ ಬರುವುದೆಂದು ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ದೇಹ ಒಲ್ಲೆನುವಂತೆ ನಡುಗುವುದು, ಆ ಮೇಲೆ ಹೃದಯ ನೀರಾಗುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ಕತ್ತಲೆಗವಿದಂತಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಭ್ರಂಶವಾಗುವುದು. ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಮೂರು ವಿಧದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಮೈಮರೆತಂತಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು :—

ಅಹೋ ಬತ ಮಹತ್ಪಾಪಂ ಕರ್ತುಂ ವ್ಯವಸಿತಾ ವಯಂ
ಯದ್ರಾಜ್ಯಸುಖಲೋಭೇನ ಹಂತುಂ ಸ್ವಜನಮುದ್ಯತಾಃ ॥ (೧ : ೪೮)

'ಒಂದು ರಾಜ್ಯಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ದುರಾಶೆ, ಲೋಭ! ಅದಕಾಗಿ ನಮ್ಮವರನ್ನೆ ಕೊಲ್ಲಲು ನಾವು ಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದೇವೆ! ಅಯ್ಯೊ! ಎಂತಹ ಘೋರ ಪಾಪವನ್ನೆಸಗುವವರಾಗಿದ್ದೇವೆ!'

ಯುದ್ಧವು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಈಗ ಮಹತ್ಪಾಪವೆನಿಸಿದೆ ; ಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಅರ್ಜುನನು ಅದೇ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗುವನು, ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅವನ ವಿಚಾರ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ; ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪಾಪವೆನಿಸಿದ್ದಿತೊ ಅದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಪಾಪವೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಪಾಪವೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನ ಮನವರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟನು–ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ. ಪಾಪವೆಂದರೇನು–ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನ-ಕೃಷ್ಣರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದಂತೆ ಬೇರೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇದ್ದುದೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪಾಪದ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗೆ ಅದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಯಿಸುವುದೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಅದರಂತೆಯೆ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪಾಪ ಎನಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತಾದ ಪುಣ್ಯ ಎನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಿಂದು-ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮಪಂಥಗಳ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸ್ಪೃಶ್ಯ-ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳ ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಂತಿದ್ದ ಭಾರತದ ಜನರಿಗೆ

ಈ ಮಾತಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತ-ವಿವರಣೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿದರೆ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಾಪ ಎನಿಸಿದರೆ ಅದರ ಮಗ್ಗುಲಿನ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಚಾರವು ಮಹಾ ಪಾತಕವೆನಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸದ್ಯದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನ-ಕೃಷ್ಣರ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವು ಇಂದಿಗೂ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವೂ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳದೂ ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಮೊದಲು ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ವಿಚಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವಿದೆ; ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಹೇತುವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿ ಮೊದಲ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. (೧) ರಾಜ್ಯ ಸುಖಲೋಭದಿಂದ (೨) ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಿಚ್ಛಿಸಿ— ಮಹತ್ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎನುವಾಗ ಅರ್ಜುನನು ತನ್ನ 'ಪಾಪ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಪರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣ ಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (೧) ಲೋಭವೆಂದರೇನು, ಅದು ಪಾಪಕ್ಕಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಮೂಲವೆನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.* (೨) ಸ್ವಜನರನ್ನೆ ಆಗಲಿ ಬೇರೆಯವರನ್ನೆ ಆಗಲಿ ಕೊಲ್ಲುವುದು ಎನುವಾಗ ಈ 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಹೇಗೆ ಅನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥದ್ದಾಗುವು ದೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕಾಗಿ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. 'ಪಾಪ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಯಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು 'ಪಾಪ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೇರೆ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:—

> ಯದ್ಯಪ್ಯೇತೇ ನ ಪಶ್ಯಂತಿ ಲೋಭೋಪಹತಚೇತಸಃ
> ಕುಲಕ್ಷಯಕೃತಂ ದೋಷಂ ಮಿತ್ರದ್ರೋಹೇ ಚ ಪಾತಕಂ ||
> ಕಥಂ ನ ಜ್ಞೇಯಮಸ್ಮಾಭಿಃ ಪಾಪಾದಸ್ಮಾನ್ನಿವರ್ತಿತುಂ
> ಕುಲಕ್ಷಯಕೃತಂ ದೋಷಂ ಪ್ರಪಶ್ಯದ್ಭಿರ್ಜನಾರ್ದನ || (೧:೩೮,೩೯)

ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರದ್ರೋಹವೂ ಕುಲಕ್ಷಯವೂ 'ಪಾಪ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಲೋಭವಾಗಲಿ, ಹಿಂಸೆಯಾಗಲಿ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಗತ್ಯ; ಅದೆಂದರೆ ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪ.

---

* ಪುಟ ೬೨ ರಿಂದ

೨

ಪಾಪದಿಂದ ಎಂತಹ ಪರಿಣಾಮವಾಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಜುನನು 'ನರಕೇ ನಿಯತಂ ವಾಸೋ ಭವತೀತ್ಯನುಶುಶ್ರುಮ, ಖಂಡಿತವಾಗಿ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗುವುದು' (೧:೪೪) ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಈ ಮಾತು ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಪಾಪವಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯವಾಗಲಿ (ಒಂದರ ಚರ್ಚೆ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೆಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು) ಅದರ ಫಲೋಪಭೋಗವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೀರಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಪವು ಅಪರಾಧದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಅಪರಾಧ (crime) ದ ವಿಚಾರಣೆಯೂ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಒಪ್ಪೆನಿಸಲಿ ತಪ್ಪೆನಿಸಲಿ—ಮಾನವರೇ ಒಂದು ವಿಚಾರಣಾಪದ್ಧತಿಯನ್ನೂ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷಾಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅಪರಾಧಗಳಿಗಾಗಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಾಪದ ಮಾತು ಹಾಗಲ್ಲ; ಪಾಪಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆ ಇರುವಾಗ ಇಲ್ಲ, ಸತ್ತಮೇಲೆ ತಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಾಪಿಗಳಿಗಾಗಿ ನರಕವೆಂಬ ಕಾರಾಗೃಹವು ಮಾನವಲೋಕದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ—ಕೆಳಗೊ ಮೇಲೊ—ಎಲ್ಲೊ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಏರ್ಪಾಟಾಗಿದೆ. ಅಪರಾಧದ ದೋಷವು ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗಿಳಿಯುವಂತಹದಾಗಿದ್ದರೆ ಪಾಪದ ದೋಷವು ಮಗನಿಂದ ತಂದೆಗೆ, ಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವುದು. 'ಪತಂತಿ ಪಿತರೋ ಹ್ಯೇಷಾಂ ಲುಪ್ತಪಿಂಡೋದಕಕ್ರಿಯಾಃ' (೧:೪೨) ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಜರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ, ಮುಂದೆ ತನಗೆಯೆ ನರಕವಾಸ ಹೀಗೆ ಪಾಪವು ಕರ್ತೃವನ್ನು ಭೂತ-ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಬಾಧಿಸುವುದು.

ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿದ್ದುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಪದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಯೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಅವು ಯಾವುವೆಂದರೆ:– (೧) ದೇವ, (೨) ಕರ್ಮ ಮತ್ತು (೩) ಪುನರ್ಜನ್ಮ.

(೧) ದೇವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದವನಿಗೆ ಪಾಪ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಾಪಕ್ಕಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುವುದು ಸತ್ತ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಸತ್ತ ತರುವಾಯ ನಮಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುವುದು? ವ್ಯವಹಾರದ ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದಂತೂ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪಾಪಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾದ ಸುಖ-ಸಂಪತ್ತುಗಳು ದೊರಕುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆನಿಸುವುದು. ಬಡ್ಡಿಯ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಬೊಜ್ಜನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಬಕಾಸುರರು, ತಂದೆಯ ಅಪಾರ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಗುಣ-ಶಕ್ತಿ-ಯೋಗ್ಯತೆಗಳಿಲ್ಲದೆ

ಉಪಭೋಗಿಸುವ ಮಕ್ಕಳು, ಕೇವಲ ಕಸುವಿನ ಸೊಕ್ಕಿನಿಂದ ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ತುಳಿದು ಸೂರೆಮಾಡುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು, ಮೋಸ-ಲಂಚ-ಗದರಿಕೆಗಳಿಂದಲೆ ಉನ್ನತ ಲೌಕಿಕ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವವರು—ಈ ಚಿತ್ರ ಒಂದು ಕಡೆ; ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗಾಗಿ ಪೀಡೆಗೊಳಗಾದವರು, ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಳೆವವರು, ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ನಿರ್ದಯತೆಗೆ ಆಹುತಿಯಾದವರು, ನೀತಿಗಾಗಿ ನಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು—ಈ ಚಿತ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ! ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಾಗುವವರೆಂದರೆ ಪುಂಡ-ಲಂಡ-ಗುಂಡ-ಭಂಡ ಎಂಬ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆ! ಇಂತಹ ಪ್ರಪಂಚ ನಡೆದಾಗ ಮೊದಲು ದೇವನಿದ್ದಾನೆಂದು ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವುದೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಸಹ್ಯ, ಭಾವನೆಗೆ ಅಶಕ್ಯ ಎನಿಸುವುದು; ಇನ್ನು ಅಂತಹ ದೇವನು ಪಾಪಿಯನ್ನು ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಪಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಗೊಟ್ಟು, ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಸಡಿಲು ಬಿಟ್ಟು ಸತ್ತಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವನೆಂದರೆ ಯಾರು ನಂಬಬೇಕು? ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರು ರೂಢರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ದೇವನಿಗೆ ಪಾಪವೆನಿಸಿದ್ದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪುಣ್ಯವೆನಿಸುವಂತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗೊಂದಲ! ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ದೇವರು ಮಾನವನಂತೆ ಲಂಚಗುಳಿಯಾದುದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಲಂಚಕೊಟ್ಟು ಪ್ರಕರ್ಷ ಪಡೆದವನು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಸತ್ತಮೇಲೆ ದೇವನಲ್ಲೂ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಲ್ಲ? ಇದಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಇರುವವರೆಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡದ ದೇವನಿಂದಾಗಲಿ 'ಪಾಪ' ವನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೂಡುವವನಿಗೆ 'ದೇವ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆಯೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು, ಅದಕಾಗಿ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪದ ಕಲ್ಪನೆ ನಿರಾಧಾರವಾಗುವುದು.

(೨) ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಸಂಗತಿಯು ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ; ಅದೆಂದರೆ 'ಪುನರ್ಜನ್ಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆ. ಸತ್ತಮೇಲೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ. ಸತ್ತಮೇಲೆ ಆ ಜೀವಿಗೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೆ ಕಡಿದರೆ ಶಿಕ್ಷೆ ನಿರುಪಯುಕ್ತವೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸತ್ತ ಜೀವಿಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕುವುದು; ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದು; ಅನುಭವದಿಂದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಗುವುದು. ಆಗ ಹಿಂದಿನ ಪಾಪದ ಬಾಧೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ರೋಗದಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪಾಪಮಾಡಿದ ಮಾನವನು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನೀಚಯೋನಿಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವನು. ಇಂದಿನ ಗೃಧ್ರುಸಾಹುಕಾರನು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಳನ್ನು ಕುಕ್ಕಿ ತಿನ್ನುವ ಕೋಳಿಯಾಗಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಎಲುಬಿಗಾಗಿ ಕಚ್ಚಾಡುವ ನಾಯಿ

ಯಾಗಬಹುದು ; ಇಂದಿನ ಉದ್ದಾಮ ಪ್ರಭುವು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹತ್ತರಷ್ಟು ಏಟು ತಾನು ತಿನ್ನಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪಾಪಕ್ಕೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ಶಿಕ್ಷೆಗೂ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಬರುವುದು. ಆದರೆ ಇದು ಬರಿಯ ವಿಶ್ವಾಸದ ಮಾತೆಂದೇ ಆಕ್ಷೇಪಕಾರನು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂದು ನನಗೂ ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೂ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾವು ನಿರ್ದಯ ಪ್ರಭು—ನಿಸ್ಸಹಾಯ ದಾಸ ಆಗಿದ್ದುದರ ಅರಿವು ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ-ಪೀಡೆಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಏನು ? ಹಿಂದೆ ತಾನು ಸಾಹುಕಾರನಿದ್ದು ಈಗ ತಾನು ಕೋಳಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬ ಅರಿವು ಕೋಳಿಗೆ ಬಂದರೆ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅದೂ ಹೋಗಲಿ. ಇಂದು 'ಪುನರ್ಜನ್ಮ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡದ ಅನೇಕ ಸಮಾಜಗಳಿವೆಯಲ್ಲ ? ಅಲ್ಲಿ ಪಾಪದ ರೂಪಾಂತರ ಹೇಗೆ ? ಇಂದು 'ಪುನರ್ಜನ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡದ ಪಾಪಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದರೆ ಅದು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ತೊಡಕು.

(೩) ದೇವನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪುನರ್ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡದವರಿಗೆ 'ಕರ್ಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅಯೋಗ್ಯ ಎಂದೆನಿಸುವುದು. 'ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿದ್ದ ನಿಯಮವೆ ನೈತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಾದ ಎನಿಸುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಸರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಎಂಬ ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. * ಬಲ್ಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಕೇವಲ 'ಕರ್ಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ತರ್ಕಸರಣಿಯನ್ನೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಕಾರ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ, ಕಾರಣವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಫಲ, ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಒಳಿತಾದ ಫಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೋ ? ಕೆಲಸಕ್ಕೊಂದು ಫಲ ಎಂಬ ಮಾತು ಬೇರೆ, ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಫಲ ಎಂಬ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಈ ಕೆಲಸ ಕೆಟ್ಟುದು, ಈ ಕೆಲಸ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು ? ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾವುದು ? ಒಂದು ಜನ್ಮದ ಕಾರಣ, ಇನ್ನೊಂದು ಜನ್ಮದ ಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಎಷ್ಟೋ ಸಲ 'ಕರ್ಮ'ವೇ ಸರ್ವಶಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುವದು. ಆ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ದೇವನ ಇಲ್ಲವೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ

* ಇಂಡಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಾಫಿ. ಸಂಪುಟ ೧, ಪು. ೨೪೪

ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಶ್ರಯವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಇಂದಿನ ಕರ್ಮವು ಮುಂದೆ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ಇಂದಿನದು ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮದ ಫಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ 'ಪುನರ್ಜನ್ಮ'ಕಲ್ಪನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಪುನರ್ಜನ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮ, ಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಎಂದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದಂತಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಒಂದು ಮಾತನ್ನೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು.

ನ ಕರ್ತೃತ್ವಂ ನ ಕರ್ಮಾಣಿ ಲೋಕಸ್ಯ ಸೃಜತಿ ಪ್ರಭುಃ
ನ ಕರ್ಮಫಲಸಂಯೋಗಂ ಸ್ವಭಾವಸ್ತು ಪ್ರವರ್ತತೇ || (೫ : ೧೪)

'ಇವನು ಇಂತಹದರ ಕರ್ತೃ, ಇದು ಇಂತಹನ ಕರ್ಮ, ಇವನಿಗೆ ಇಂತಹ ಫಲ—ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದೆಲ್ಲ ನಿಸರ್ಗದ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ (ಎಂದರೆ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಕರ್ಮದ್ದಾಗಲಿ ಕರ್ಮಫಲದ್ದಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ)'

ಗೀತೆಯ ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಪಾಪಕ್ಕಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಕರ್ಮದ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆ ಸದೋಷವಾಗುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ದೇವ-ಪುನರ್ಜನ್ಮ-ಕರ್ಮ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ದೇವನು ಇದ್ದಾನೆಯೊ ಇಲ್ಲವೊ, ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿವೆಯೆ, ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ— ಇಂತಹ ವಿಷಯ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. 'ಪಾಪ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದರೆ ದೇವನ ಅಸ್ತಿತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಪುನರ್ಜನ್ಮದ ಶಕ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಕರ್ಮದ ಸಂಸಾರಮೂಲತೆಯನೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು, ಒಪ್ಪುವುದಗತ್ಯ, ತರ್ಕಪ್ರಾಪ್ತ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೆ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುವುದು.

೩

ಇನ್ನು 'ಪಾಪವೆಂದರೇನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸೋಣ. ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಸತ್ತಮೇಲೂ ಯಾವ ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ದೇವನು ನರಕವಾಸ–ನೀಚಯೋನಿ ಜನ್ಮ– ಇಲ್ಲವೆ ಮತ್ತಾವುದಾದರೂ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವನೊ ಅದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಶಯಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತುವುವು. ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸವೆಂದರೇನು–ಎಂಬುದೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಶಯ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ

ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸ ಎಂದರೆ ಇಂತಹದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಇಲ್ಲವೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾ. ಮುಂದೆ ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಆಗಿಯೆ ತೀರುವುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು—ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಶಯವೇಳುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಸಂಶಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಜುನನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೆ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಉತ್ತರವು ಅಡಕವಾಗಿದೆ, ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಅವತರಿಸಿದ ಆ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ನೋಡೋಣ.

'ಲೋಭದಿಂದ ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವೆವು' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುವಾಗ, ಕುಲಕ್ಷಯ ಮತ್ತು ಮಿತ್ರದ್ರೋಹ ಪಾಪ ಎನುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ನಾಲ್ಕು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಅರ್ಜುನನು ಪಾಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆನಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಲೋಭ. ಲೋಭವು ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ, ಕರ್ಮಕ್ಕಲ್ಲ. ಲೋಭದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಪಾಪ, ಲೋಭವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪುಣ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕರ್ತೃವಿನ ಮನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಇಚ್ಛೆಗನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೆ ಒಳಿತು ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಟ್ಟದು ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪ ಬರುವುದೆಂದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು. ಕರ್ತೃವಿನ ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದಾದ ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಟ್ಟದಾದ ಭಾವನೆ ಅವನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಯಾರು? ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ತರ್ಕದಿಂದ, ಅನುಭವದಿಂದ, ಮಾನಸ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಪರಾಧಿಯ ಸಂಕಲ್ಪ (intention) ಇಂತಹದು ಎಂದು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯದ ಅಧಿಕಾರ ಉಳ್ಳವರಿಗೆ ಆ ನಿರ್ಧಾರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಆಯಿತೆಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಇದು ಕೂಡ ಸಮರ್ಪಕವಾದ, ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕವಾದ ಪದ್ಧತಿ ಎನಿಸದು ಎಂದು ಅನೇಕ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಬುದ್ಧಿವಂತರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ, ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಹ ತೀರ್ಪುಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವಾಗ ಪಾಪದ ವಿಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಕೂಡ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ತೋರುವುದು ಸೋಜಿಗವಲ್ಲ. ಪಾಪಿಯ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವು ಎರಡೇ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿದೆ. ಒಂದು, ದೇವನಿಗೆ; ಇನ್ನೊಂದು, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ. ಸರ್ವಶಕ್ತಿಮಂತನೂ, ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯೂ ಆದವನೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುವ ದೇವನು ಮಾನವನ ಮನಸಿನಲ್ಲಿಯ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಇಂಗಿತವನ್ನಾಗಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೆ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯವೆ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಬಹುದಾದಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಶಾಸ್ತ್ರದ

ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು. ಎಂದಿನಿಂದ ನಡೆದುಬಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದರೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ನಿಯಮ ಇಂದಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜ್ಞಾನವು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ದೇವನ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಪ್ಪದ ಸಂಶಯಗಳುದ್ಭವಿಸುವುವು. ಆದರೂ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ, ಲೋಕಾತೀತ, ಕಾಲಾತೀತ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಮರ್ಥವೆನಿಸುವುದು. ಇನ್ನು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಕರ್ತೃವು ತಾನಾಗಿಯೆ ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು (ಇಂಗಿತವನ್ನು) ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಇದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಿದೆ—ಎಂಬು ದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅರ್ಜುನನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಕರ್ತೃವೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಹೊಣೆಗಾರನಾಗುವನೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ :—

ಅಥ ಕೇನ ಪ್ರಯುಕ್ತೋಽಯಂ ಪಾಪಂ ಚರತಿ ಪೂರುಷಃ
ಅನಿಚ್ಛನ್ನಪಿ ವಾರ್ಷ್ಣೇಯ ಬಲಾದಿವ ನಿಯೋಜಿತಃ || (೩:೩೬)

‘ **ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ** ಬಲವಾಗಿ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟವನಂತೆ ಮಾನವನು ಪಾಪಾಚರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವುನಲ್ಲ ? ವಾರ್ಷ್ಣೇಯನೇ, ಹೀಗೆ ಪಾಪಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನೂಕುವುದು ಯಾವುದು ? ’

ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಸಿಕ್ಕು ವುವು. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲಿ, ಬಡತನಕ್ಕಾಗಲಿ, ವಂಚಕನಿಗಾಗಲಿ ಆಹುತಿಯಾದ ಹೆಂಗಸು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಪಡೆದು ಇನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತನ್ನ ಇನಿಯನ ಪ್ರತೀಕದಂತಿದ್ದ ಕೂಸನ್ನು ಘಾತಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಲ್ಲವೆ ? ಕೂಸನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಅವಳಿಗಿಲ್ಲ, ಕೂಸು ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದೇ ಬಯಸು ವಳು ; ಅದನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಘಾತಿಸುವಳು ! ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಪಾಪವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅಗತಿಕರನ್ನು ಅನ್ಯಾಯದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸ ಬೇಕೆಂದು ದಯಾರ್ದ್ರನಾದ ಲೋಕನಾಯಕನು ಬಂಡನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿದರೆ ಅವನ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಇಚ್ಛೆಗಾಗಿ ಸನ್ಮಾನ ದೊರಕುವುದೊ, ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಲೆಗಾರನೆಂದು ಅವನ ಕತ್ತಿಗೆ ಕೊಡಲಿ ಬೀಳುವುದೊ ? ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಗೂ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೂ ನಿಯತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉಪಾಧಿ **ಇದೆ.** ಹೀಗಿರುವಾಗ ಲೋಭದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವೆಲ್ಲ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳು ವುದು ಹೇಗೆ ? ಕೃಷ್ಣನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ :—

ಅಪಿ ಚೇತ್ ಸುದುರಾಚಾರೋ ಭಜತೇ ಮಾಮನನ್ಯಭಾಕ್
ಸಾಧುರೇವ ಸ ಮಂತವ್ಯಃ ಸಮ್ಯಗ್ ವ್ಯವಸಿತೋ ಹಿ ಸಃ ॥ (೯:೩೦)

'ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದುಷ್ಟನೆನಿಸಿದರೂ ಯಾವ ಮಾನವನು-ಬೇರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು-ನನ್ನನ್ನೆ ಭಜಿಸುವನೊ ಅವನು ಸಾಧು ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನ ವ್ಯವಸಾಯ (ಎಂದರೆ ಸಂಕಲ್ಪ ಇಲ್ಲವೆ ಇಂಗಿತವು ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ) ಸಾಧುವಾದುದಿರುತ್ತದೆ.'

ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಗೂ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಭಜತೇ ಮಾಮನನ್ಯಭಾಕ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ (ಅದಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವವರಿದ್ದೇವೆ) ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಇಲ್ಲ; ಅರ್ಥಾತ್, ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಗನುಸರಿಸಿ ಅವನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಪಾಪ ಇಲ್ಲವೆ ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

೪

'ಲೋಭ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಯ ದ್ಯೋತಕವಿದ್ದಂತೆ ಎರಡನೆಯದಾದ 'ಹಂತುಂ' (ಹನನ=ಕೊಲ್ಲುವುದು) ಎಂಬ ಪದವು ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. 'ಕೊಲ್ಲುವುದು' ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃವಿನ ಮನಸಿನಲ್ಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವರೀತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಅದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು 'ಹನನ'= ಕೊಲ್ಲುವುದು ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಳಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಹೊರಗಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥವು ಅದಕ್ಕಿದೆ. 'ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುವಾಗ 'ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ಎದುರಾಳಿಗಳು ಮೃತಪಟ್ಟರೆ ಅದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಜನರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ನೋಡುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಸರಿಯಾದದ್ದೊ ಎಂಬುದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ದಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಪುಣ್ಯ ಎಂಬುದರ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಆಸರಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದು ನಿಂದವರಿಗೆ ಕೈಯೆತ್ತಿ ಕೊಡುವುದು ದಾನದ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಈ ದಾನವು ಪುಣ್ಯದ ಕೆಲಸ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿವಾಗ, ಹೀಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದವರು ನಿಜವಾಗಿಯೆ ಅಸಹಾಯರಾಗಿ, ಆಲಸಿಗರಾಗಿ, ಪರಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ದೇಶಕ್ಕೂ ಹೊರೆಯಾಗಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಪುರುಷನು ದಾನಮಾಡಿ ಪುಣ್ಯ

ಪಡೆದನೆನಬಹುದೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಇದರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಅವನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆಯೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಪಾಪ ಮಾಡಿದನೆನಬಹುದೆ ? ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಬೇಸಗೆಯಲ್ಲಿ ದಾರಿಕಾರರಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ದಯಾರ್ದ್ರ ಧನವಂತನು ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಏನೊ ಒಂದು ಹಕ್ಕಿಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೊ ಹಸುರಿನ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೊ ಆ ನೀರಿನ ಭಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಷ-ಮದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ; ಅದನ್ನು ಕುಡಿದ ದಾರಿಕಾರರು ಸಾಯುವರು. ಕಾರ್ಯದ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಷ್ಟೆ ನೋಡಿ ಈ ಧನವಂತನು ಪಾಪಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡಬಹುದೆ? ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬೀದಿಗಳು ಸ್ವಚ್ಛ ಮತ್ತು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆ, ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ಕರ್ಷವಿದೆ, ಅನೇಕ ಸೌಕರ್ಯ–ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿವೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಜೆಗಳು ಸುಖಿಗಳೂ ನಿಶ್ಚಿಂತರೂ ಆಗಿರುವರು, ಅವರ ಸರಕಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಪುಣ್ಯದ ಧೋರಣೆಯ ಸರಕಾರವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಬಹುದೆ ? ಇಲ್ಲವೆ ನೂರಕ್ಕೆ ಎಪ್ಪತ್ತರಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ದಿನದ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಗತಿ ಇಲ್ಲ, ಇರುವ ಮನೆಗೆ ಕಿಟಕಿ ಇಲ್ಲ, ಹಗಲು ಸೂರ್ಯನ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿದು ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದೆ ರಾತ್ರಿ ಬಯಲೊಳಗೆ ಮಲಗಿ ಆರೋಗ್ಯವಿಲ್ಲ—ಎಂಬ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಆ ಸರಕಾರವು ಪಾಪಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆ? ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೆ ರೂಢವಾದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೆ ಇಲ್ಲ. ' ಸುದುರಾಚಾರಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಸಾಧು ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆಂದು ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನಿಂದಲೆ ಕಾರ್ಯದ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅದರ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ಲೋಭ ಮತ್ತು ಹನನ ಇವೆರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿ ಇಂತಹ ಕೆಲಸ ಪಾಪ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಅರ್ಜುನನಿಗಿದ್ದ ಪಾಪದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಸದೋಷವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಅರ್ಜುನನು ನುಡಿದ ಉಳಿದೆರಡು ಪದಗಳಿಂದಲೂ ಅದೇ ಮಾತು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯ ಒಳಿತು ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಡಕು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಇನ್ನೂ ಎರಡು ತರದ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿವೆ. ಯಾವ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ತನಗೆ ಹಿತವಾಗುವುದು ಅದು ಪುಣ್ಯ, ಅಹಿತವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದು ಪಾಪ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಇದೆ; ಇದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಪರರಿಗೆ–ಅನೇಕರಿಗೆ–ಹಿತವಾಗುವುದೊ ಅದು ಪುಣ್ಯ, ಅಹಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. *

---

* ಪುಟ ೫೫ ರಿಂದ

ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಪರಾರ್ಥವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಸ್ಥಾನದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನವು ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪಶುಗಳಲ್ಲಿ ಕಸುವಿನಿಂದಲೆ ಹಸಿವೆ ಹಿಂಗುವುದು. ಪುರಾಣ (primitive) ಮಾನವನಾದರೂ ಕೆಲ ಕಾಲ ಈ ವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೆ ಬಾಳಿದನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಕಡೆ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದುದರ ಭೀತಿ, ಒಂದು ಕಡೆ ಹಸಿವೆಗಾಗಿ ಕಸುವಿನ ನೀತಿ—ಇವುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ತಂಡ ಜೀವನ (living in herds) ವಿದ್ದಿತಲ್ಲದೆ ಸಾಮೂಹಿಕ (communal, social) ಜೀವನವಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಮೂಡಿದಂತೆ ಜೀವನವು ಸುಲಭವಾಗತೊಡಗಿತು. ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯ-ಸಹವಾಸಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಎನಿಸಿತು. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕಸುವು ಅವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆಯೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲಿನ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಕೇವಲ ತನಗಾಗಿ ಬಾಳುವುದು ಪಾಪ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದೆಲ್ಲ ಅನೇಕ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಡೆದ ಮಾರ್ಪಾಟು. ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇದ್ದಿತೆನಬಹುದು. ಮುಂದೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ನಿಕಟವಾಗಿ, ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ವಿಚಾರಗೊಂದಲದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂತೊಡಗಿದುವು. ಪುರಾಣಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನಗಾಗಿ ಬಾಳುವುದು ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥವಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆದಂತೆ ಈ 'ತನಗೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ನಡೆಯಿತು. ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ' ತನಗೆ ' ಎಂದರೆ ಕಸುವಿನ ಕಂಟಕನಾದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಮದುವೆ—ಕುಟುಂಬಪದ್ಧತಿಗಳು ರೂಢವಾದ ಮೇಲೆ ' ತನಗೆ ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಹೆಂಡಿರು-ಮಕ್ಕಳೊ'ಡನೆ ಕುಟುಂಬದ ಸಮಾವೇಶವೂ ಆಯಿತು. ತನಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು ಪಾಪ ಎಂಬ ಹಳೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ' ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು ಪಾಪ ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ' ತನ್ನ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ, ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ, ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು ಪಾಪ ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹೊರತಾಗಿ, ಹೊರಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆ ಇಲ್ಲ; ಇಲ್ಲಿ ' ತನಗಾಗಿ ' ಎಂದರೆ ' ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಾಗಿ ' ಎಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ವಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ' ಸ್ವಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪರಕೀಯರನ್ನು

ಎಂದರೆ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಿಮಿಷಗಳ ಮುಂಚೆ

ಸೇನಯೋರುಭಯೋರ್ಮಧ್ಯೇ ರಥಂ ಸ್ಥಾಪಯ ಮೇಽಚ್ಯುತ ||
ಯಾವದೇತಾನ್ನಿರೀಕ್ಷೇಽಹಂ ಯೋದ್ಧುಕಾಮಾನವಸ್ಥಿತಾನ್
ಕೈರ್ಮಯಾ ಸಹ ಯೋದ್ಧವ್ಯಂ ಅಸ್ಮಿನ್ ರಣಸಮುದ್ಯಮೇ ||
ಯೋತ್ಸ್ಯಮಾನಾನವೇಕ್ಷೇಽಹಂ ಯ ಏತೇಽತ್ರ ಸಮಾಗತಾಃ
ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರಸ್ಯ ದುರ್ಬುದ್ಧೇರ್ಯುದ್ಧೇ ಪ್ರಿಯ ಚಿಕೀರ್ಷವಃ ||

(೧: ೨೧, ೨೨, ೨೩)

ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ.

'ಅಚ್ಯುತನೆ, ನನ್ನ ರಥವನ್ನು ಎರಡೂಸೈನ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಿಲ್ಲಿಸು. ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ಬಂದು ನಿಂತವರನ್ನೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆ ನೋಡುವೆ. ದುರ್ಬುದ್ಧಿಯ ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರ (ದುರ್ಯೋಧನ) ನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ರಣಾಂಗಣ ಕ್ಕಿಳಿದ ಇವರನ್ನು ನೋಡುವೆ, ಇವರೊಡನೆ ನನಗೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ'

ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಎದುರಾಳಿಗಳು ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳು ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶತ್ರುಗಳೇ ಮುಂದಿನ ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಜನ'ರಾದರು! ಆಗ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಕರ್ತವ್ಯವೆನಿಸಿತು, ಮುಂದಿನ ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಕೃತ್ಯ ಪಾಪವೆನಿಸಿತು! ತನ್ನವರು, ತನ್ನವರಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದೇ ಜನರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ತಾಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು?

ಇದೇ ತರ್ಕದಿಂದ ಪರರಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯ ಪುಣ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ವಿಸಂಗತತನವನ್ನೂ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಪರರು ಎಂದರೆ ಯಾರು— ಎಂಬುದೊಂದು ಉತ್ತರವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ತನ್ನ ಹೊರತಾಗಿ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಪರರೆ? ಇಲ್ಲವೆ- ಪರರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇದೆಯೆ? ಮಿತ್ರರಿಗೂ ಕುಲಕ್ಕೂ ಘಾತುಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವುದು ಪಾಪ ಎಂದೂ ಅರ್ಜುನನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದವರೂ ಮಿತ್ರರಲ್ಲದವರೂ ಪರರೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಅವರಷ್ಟೆ ಪರರು, ಅವರ ಹಿತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಪಾಪವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆ? 'ಯೇಷಾಮರ್ಥೇ ಕಾಂಕ್ಷಿತಂ ನೋ ರಾಜ್ಯಂ ಭೋಗಾಃ ಸುಖಾನಿ ಚ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ 'ಪರಹಿತ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ, 'ಸರ್ವಜನಹಿತ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಕಾರ್ಯ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಎಲ್ಲರ ಹಿತವೆಂದರೇನು, ಇದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹಿತ ಎಂದು 'ಎಲ್ಲರೂ' ತಿಳಿದಿರಬೇಕೊ ಇಲ್ಲವೆ ತಾನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕೊ— ಎಂಬ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಇವೆ.

ಇಂದು 'ಎಲ್ಲರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ' ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆತಂತ್ರ, ಏಕತಂತ್ರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿತ್ವ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ; ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲರ ಹಿತ' ಎಂಬ ತತ್ತ್ವದ ಮೇಲೆ ನಿರಂಕುಶ ಬಹುಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿತ್ವ (Communism) ನೆಲೆಯೂರಿದೆ; ಕೆಲವೆಡೆ 'ಎಲ್ಲರ ಹಿತ' ಎಂಬ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಬಹುಮತರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ (democracy) ಪದ್ಧತಿ ರೂಢವಾಗಿದೆ; ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ 'ಎಲ್ಲರ ಹಿತ'ದ ಸಲುವಾಗಿಯೆ ಡಂಭಕರು (imperialists) ಸುಲಿಗೆಯ ಶಾಸನಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ! ಆದರೆ ಈ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲರೂ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. 'ಹಿತ'ವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ! ಪರಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ಸರ್ವಜನಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ ಪುಣ್ಯ ಎಂದರೆ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಾರ್ಯ ಪಾಪ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಿದರೂ ತಜ್ಞರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತನಗೆ ಹಿತವಿದ್ದುದು ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೂ 'ತನಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಪಾಪ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ತನ್ನ ಹಿತ ಪುಣ್ಯ ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಕಸುವಿನ ಕಣವಾಗುವುದು, ತನಗಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಪಾಪ ಎಂದರೆ ಜೀವನವೆ ಪಾಪ ಎನಿಸುವುದು! ಹೀಗೆ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ತನ್ನ ಹಿತ, ಅನ್ಯರ ಹಿತ ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವು ಪಾಪ ಇಲ್ಲವೆ ಪುಣ್ಯ ಎಂಧು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಾಪವೆಂದರೆ ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟು ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪಿದೆವು! 'ಕೆಟ್ಟ ಕೆಲಸ' ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವೆ ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಪಾಪ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದುದೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಭೇದವೆ ಇಲ್ಲವೆ, ಬೇಕಾದವರು ಬೇಕಾದಂತೆ ವರ್ತಿಸಬಹುದೆ—ಎಂದು ವಾಚಕರು ದಂಗುವಡೆದು ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಮುಂಚೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವುದುಳಿದಿದೆ, ಅದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾ.

೫

ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವೆವಷ್ಟೆ.* ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪು. ೨೦ರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ; ಪು. ೩೬ನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮೇಲ್ಮೆಟ್ಟಿಲಿನ ಬುದ್ಧಿ ಇದೆ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ನೋಡಬಲ್ಲನು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು 'ಕಳಬೇಡ, ಕೊಲಬೇಡ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿ (ಹಸಿವೆ)ಗೂ ಇದಿರುಬಿದ್ದಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮುಂದಾಗಬಹುದಾದ ನರಕದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಹಸಿವೆ ಹಿಂಗಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಳವಾಗಲಿ ಕೊಲೆಯಾಗಲಿ 'ಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸಿದೆ, ಬುದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೆ ಸಂಗತಿ 'ಅಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ 'ಕಾರ್ಯ'ವೂ 'ಅಕಾರ್ಯ'ವೂ ಉಪಸ್ಥಿತವಾದಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ?

(೩) ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಪರಶುರಾಮನು ತಾಯಿಯ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿದುದು ಪುರಾಣಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಗಾಗಿ ಅವನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದನು. ಆದರೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಮಾತನ್ನು ಮೀರಬಾರದೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯೊ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯೂ ದೇವತಾಸಮಾನಳೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ತಂದೆಗಾಗಿಯೂ ವಿಧೇಯತೆ ಇರಬೇಕು, ತಾಯಿಗಾಗಿಯೂ ವಿಧೇಯತೆ ಇರಬೇಕು–ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೋಷವೇನು ಇದರಲ್ಲಿ ? ತಂದೆಯ ಮಾತು ಕೇಳಿದ್ದು 'ಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸಿದರೆ, ತಾಯಿಯ ತಲೆ ಕಡಿದದ್ದು 'ಅಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸುವುದು ! ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭ—ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯತೆ'ಯ ಒಂದು ತೊಡಕು ಬಂದಿದೆ. ತಂದೆಯ ಮಾತನ್ನು ಮೀರಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು 'ಅಕಾರ್ಯ', ಎರಡನೆಯದು 'ಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಇಂತಹ 'ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೆ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುವುದಲ್ಲ ? ಇಲ್ಲವಾದರೆ—ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡುವುದು ಹೇಗೆ ? ಅಥವಾ ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ 'ಕಾಮಕಾರತಃ' ಎಂಬ ಪದದ ಮೇಲೆ ಜೋರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು 'ಎಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕಾಮ ಎಂದರೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿ ಇನ್ನೊಂದು ವೃತ್ತಿಗೆ ಇದಿರು ನಿಲ್ಲುವುದೊ ಅಲ್ಲಿಯೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣ; ಮಿಕ್ಕೆಡೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧಾರ (authoritativeness) ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡಬೇಕೊ ?

(೪) ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅರ್ಜುನನ ಸದ್ಯದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಹತ್ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು. ಅಂತಹ ಪಾಪದಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ನರಕವಾಸ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳುವನು. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ಸ್ವಜನರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ

ಹೇಳುವುದು, ಅದನ್ನೆ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೋಡಿರಿ:—

ಸ್ವಧರ್ಮಮಪಿ ಚಾವೇಕ್ಷ್ಯ ನ ವಿಕಂಪಿತುಮರ್ಹಸಿ
ಧರ್ಮ್ಯಾದ್ಧಿ ಯುದ್ಧಾತ್ ಶ್ರೇಯೋಽನ್ಯತ್ ಕ್ಷತ್ರಿಯಸ್ಯ ನ ವಿದ್ಯತೇ ||
ಅಥ ಚೇತ್ ತ್ವಮಿಮಂ ಧರ್ಮ್ಯಂ ಸಂಗ್ರಾಮಂ ನ ಕರಿಷ್ಯಸಿ
ತತಃ ಸ್ವಧರ್ಮಂ ಕೀರ್ತಿಂಚ ಹಿತ್ವಾ ಪಾಪಮವಾಪ್ಸ್ಯಸಿ || (೨:೩೧,೩೩)

'ನಿನ್ನ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಿಯಾದರೂ ನೀನು ಹಿಂಜರಿಯಬೇಡ; ಧರ್ಮೋಚಿತವಾದ ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದು ಯಾವುದು?..ಧರ್ಮೋಚಿತವಾದಂತಹ ಈ ಯುದ್ಧವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಕೀರ್ತಿಯೊಡನೆ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪಾಪಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗುವೆ'!

ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನು ಹೇಳಿದರೆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಪಾಪ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ! ಇದೆಂತಹ ಆಧಾರ! ಮೇಲಿನ ಪರುಶುರಾಮನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಮಾತುಗಳು (ತಂದೆಗೆ ವಿಧೇಯತೆ, ತಾಯಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆ) ವ್ಯವಹಾರದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತುವು. ಆದರೆ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ (ಯುದ್ಧದ) ವಿಷಯವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ! ಇಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ-ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ' ಹೇಗೆ? ಯುದ್ಧವು 'ಕಾರ್ಯ' ಎಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ, ಯುದ್ಧವು 'ಅಕಾರ್ಯ'ವೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ. 'ತಾಯಿಯ ವಧ' 'ಕಾರ್ಯ' ಎಂದು ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವು 'ಕಾರ್ಯ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ 'ಸ್ವಧರ್ಮ' ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇವೆರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ. ಅರ್ಜುನನ 'ಸ್ವಧರ್ಮ'ವೆಂಬುದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೂ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ—ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಮೊದಲು ತನಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ? ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಸರಿಸಿ ಅವನಿಗೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಇರುವುದೆ? ಇರಬೇಕಾದುದೆ? ಧನಿಕನು ಮಾಡಿದುದನ್ನು ಬಡವನು ಮಾಡಲಾಗದು, ಅರಸು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಆಳು ಮಾಡಲಾಗದು, ಸ್ವಾಮಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಸಂಸಾರಿಗನು ಮಾಡಲಾಗದು—ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೀತೆಯೂ ಹೇಳುವುದೊ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಸ್ತ್ರತ್ವವೆಲ್ಲಮಳಿಯಿತು? ಅನೇಕರಿಗೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ

ಒಂದು ಆಧಾರ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಸ್ತ್ರತ್ವವಿರುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬುದು ಅನರ್ಥಕವೆ ಅಲ್ಲವೆ? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೃಷ್ಣನೆ 'ತಸ್ಮಾತ್‌ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಿತೌ' ಎಂದು ಹೇಳುವನಲ್ಲ! ಇದೇನು ಉಪಹಾಸವೊ ಉಪಮರ್ದವೊ? ಇಲ್ಲವೆ—'ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೆ ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವೊ?

(೫) ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿ (ಹಸಿವೆ)ಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಅದರ ಆಚರಣೆಗೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ ಬರುವ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನೋಡಿದೆವು. ಈ ಮೂರರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವು ದೇಶಕಾಲಗಳಿಂದ ಅಬಾಧಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಮೊದಲನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವೃತ್ತಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಗೂ ವಿರೋಧ ಬಂದಿದ್ದು ಕೊನೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು 'ಪಾಪ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಯೆ ತನ್ನ ಆಧಾರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಪಾಪ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಈಗ ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡೋಣ. ಮಿಕ್ಕೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತ್ರಿಕಾಲಾ-ಬಾಧಿತ ಆಧಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸುವ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಿತಿಯೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಲಿ ಸಮಾಧಾನಕಾರಕವಾಗಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಆಧಾರಕ್ಕೆ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಬರುವಂತಿದೆ. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಎಳೆವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೆ ಮಗಳ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದಿದೆ (ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಬಹಿಷ್ಕಾರವಾಗಲಿ ದಂಡವೆನಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರ, ಕೇವಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು); ಈಗ ವಯಸ್ಸಿನ ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಕೂಡದು ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಸಮಸ್ಯೆಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಮಾತಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳುಳ್ಳ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ತಪ್ಪಿದರೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲೂ ದಂಡನೆ ಬಿಡದು; ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ತಪ್ಪಿದರೆ ಐಹಿಕದಲ್ಲಿ ದಂಡನೆ ಬಿಡದು. ಇಂತಹ ಸಂನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುವನು? ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ವಿಷಯವಿದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೆ ಅವನು ಪಾಲಿಸುವನು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವನು ಎಂದಾದರೂ ಕೂಲಂಕಷ

ವಾಗಿ ಎರಡೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ, ಸಾಧಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವನೊ ಇಲ್ಲವೆ ಸಹಜವೆನಿಸಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವನೋ? ಸಹಜವೆನಿಸುವಂತೆಯೆ ವರ್ತಿಸುವನು. ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವಧರ್ಮಮಪಿ ಚಾವೇಕ್ಷ್ಯ ನ ವಿಕಂಪಿತುಮರ್ಹಸಿ । ಧರ್ಮ್ಯಾದ್ಧಿ ಯುದ್ಧಾತ್ ಶ್ರೇಯೋಽನ್ಯತ್ ಕ್ಷತ್ರಿಯಸ್ಯ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥' ಎಂಬ ವಿಶೇಷೋದಾಹರಣದ ಮಾತನ್ನು 'ನಿನ್ನ (ಕಾಲ) ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಯಾದರೂ ಹೆದರಬೇಡ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವರ್ತಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಾನವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದುದು ಮತ್ತಾವುದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರೆ ಇಂದಿನ ಮಾನವನ ವರ್ತನೆಗೂ ಅದು ಅನ್ವಯಿಸುವುದಲ್ಲವೆ? ಕಾಲ ಬದಲಾಯಿಸಿದಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೃಷ್ಣನೂ ಯಾಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಬಾರದು? ಹಳೆದಾದ ದೇಹವು ಅಳಿದು ಹೊಸ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬರುವಂತೆ ಹಳೆದಾದ ಧರ್ಮ, ಹಳೆದಾದ ಜೀವನ ಕರಗಿ ಉಗಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ರೂಪದಿಂದ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲವಾದರೆ 'ಸಂಭವಾಮಿ ಯುಗೇಯುಗೇ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೆನಿಸುವುದು. ಯುಗಯುಗಕ್ಕೂ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು–ಕೃಷ್ಣನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ– ದೇವನು ಯಾಕೆ ಸೃಜಿಸುವನು? ಹೊಸ ಯುಗ, ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿ, ಹೊಸ ದೇವ, ಹೊಸ ಧರ್ಮ— ಈ ಪರಂಪರೆ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂತೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡತಕ್ಕ ಮಾತೆಂದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲೂ ಹಳೆ-ಹೊಸ, ಹೆಚ್ಚು-ಕಡಿಮೆ ಎಂಬ ಭೇದಾವಸ್ಥೆ ಕಂಡುಬರುವುದರಿಂದ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳೆಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಹೇಳಲಾರವು.

೬

'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಿದೆ; ಮುಂದೆ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಅದನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸುವವರಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಡೆದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆ ಸಾಗುವಾ. ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ 'ಇದು ಪಾಪ' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಅರ್ಜುನನು 'ಮಹತ್ಪಾಪ' ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ತೀರ ತಪ್ಪಿದ್ದಾನೆಯೆ, ಕೃಷ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರವೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೊರಡುವುದು.

ಕೃಷ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ 'ಪಾಪ' ಎಂಬುದಿದೆ; ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಈ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗುವುದು. 'ಕೀರ್ತಿಜೊಡನೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಳೆದು ಪಾಪಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯನಾಗುವೆ' (೨: ೩೩) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಪಾಪ' ಎಂಬುದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೂ ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ನಿಃಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೆ 'ಯುದ್ಧ ಮಾಡದೆ ಇರುವುದು ಪಾಪ' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಇಲ್ಲವೆ ಚರ್ಚೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನದೆ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಸಹಜವೆ ಆಗಿದೆ. ಅರ್ಜುನನ 'ಪಾಪ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಹೇಗೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ—ಎಂಬುದನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಮೊದಲನೆಯ ಮಾತೆಂದರೆ 'ಪಾಪ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಪುಣ್ಯ' ಎಂಬದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ, ಎಂದರೆ ದೇವ-ಕರ್ಮ-ಪುನರ್ಜನ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆಂಬ ಪರಂಪರಾಗತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಕೃಷ್ಣನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಪ (ಇಲ್ಲವೆ ಪುಣ್ಯ) ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ತರದ ದೃಷ್ಟಿ, ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರ, ವಾಸ್ತವಿಕವಾದುದಲ್ಲ; ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅದು ಹೊರಗಿನ ಈ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ,

> **ನಾದತ್ತೇ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಪಾಪಂ ನ ಚೈವ ಸುಕೃತಂ ವಿಭುಃ**
> **ಅಜ್ಞಾನೇನಾವೃತಂ ಜ್ಞಾನಂ ತೇನ ಮುಹ್ಯಂತಿ ಜಂತವಃ** ॥ (೫: ೧೫)

'ಈಶ್ವರನು ಯಾರ ಪಾಪವನ್ನಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಸುಕು ಬಿದ್ದು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹೀಗೆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.'

ಮಾನವನ ಪಾಪವನ್ನಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಈಶ್ವರನು ಕಡೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಕೂಡ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಪಾಪದ ಪಾಪತ್ವ ಉಳಿಯಿತೆಲ್ಲಿ? ನರಕವನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನಾಗಲಿ ತೋರಿಸುವವನು ಈಶ್ವರನು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜನರು ಅವನಿಗೂ ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹಚ್ಚುವರು. ಆದರೆ ಜನರ ಈ ಭಾವನೆಗೆ ಅವರ ಅಜ್ಞಾನವೆ ಕಾರಣ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಪಾಪ'ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಅಜ್ಞಾನದ ಮುಸು

ಕೆಗೂ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನಮೂಲವಾದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ 'ಪಾಪ' ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. 'ಅಜ್ಞಾನಮೂಲವಾದ ಆಚರಣೆ' ಎನುವಾಗ 'ಅಜ್ಞಾನ'ದ ಅರ್ಥವೇನು? ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ:—

ಅಮಾನಿತ್ವಮದಂಭಿತ್ವಮಹಿಂಸಾ ಕ್ಷಾಂತಿರಾರ್ಜವಂ
ಆಚಾರ್ಯೋಪಾಸನಂ ಶೌಚಂ ಸ್ಥೈರ್ಯಮಾತ್ಮವಿನಿಗ್ರಹಃ ||

ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥೇಷು ವೈರಾಗ್ಯಮನಹಂಕಾರ ಏವ ಚ
ಜನ್ಮಮೃತ್ಯುಜರಾವ್ಯಾಧಿ ದುಃಖದೋಷಾನುದರ್ಶನಂ ||

ಅಸಕ್ತಿರನಭಿಷ್ವಂಗಃ ಪುತ್ರದಾರಗೃಹಾದಿಷು
ನಿತ್ಯಂ ಚ ಸಮಚಿತ್ತತ್ವಮಿಷ್ಟಾನಿಷ್ಟೋಪಪತ್ತಿಷು ||

ಮಯಿ ಚಾನನ್ಯಯೋಗೇನ ಭಕ್ತಿರವ್ಯಭಿಚಾರಿಣೀ
ವಿವಿಕ್ತದೇಶಸೇವಿತ್ವಮರತಿರ್ಜನಸಂಸದಿ ||

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನನಿತ್ಯತ್ವಂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಾರ್ಥದರ್ಶನಂ
ಏತದ್ ಜ್ಞಾನಮಿತಿ ಪ್ರೋಕ್ತಂ, ಅಜ್ಞಾನಂ ಯದತೋಽನ್ಯಥಾ ||

(೧೩: ೭–೧೧)

ಜ್ಞಾನದ ಈ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲ 'ಆಚರಣೆ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. 'ಯಾವನಿಗೆ ಅಹಂಕಾರ–ಜಂಬ–ಅಹಿಂಸೆಗಳಿಲ್ಲವೊ, ಯಾವನಲ್ಲಿ ಕ್ಷಮಾಗುಣ–ಸರಳತೆಗಳು ಇವೆಯೊ—' ಮುಂತಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಆಚರಣೆಯನ್ನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಚರಣೆ ಅಜ್ಞಾನ. 'ಯಾವನಿಗೆ ಅಹಂಕಾರವಿದೆಯೊ ಹಿಂಸೆ ಇದೆಯೊ—' ಮುಂತಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವಾಗುವುದು. ಈ ಲಕ್ಷಣದೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಣವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪಾಪವೆಂದಾಗಲಿ ಪಾಪಮೂಲವೆಂದಾಗಲಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅಜ್ಞಾನದ ಆಚರಣೆಯು ಬೇಕಾದರೆ ಪಾಪ ಎನಿಸಬಹುದು ಎಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಬೇಕಾದಂತಹ ಪಾಪವಿರಲಿ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದರ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (೪:೩೬) ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು.* ಅಂತೂ ಪಾಪವೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ, ಅಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ವಿಧ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

---

* ೪:೨೧, ೫:೧೦, ೬:೨೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇದು ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಧ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯೂ ಇದೆ. ಮೇಲೆ ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪನಿರ್ಣಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಇಷ್ಟ, ಕರ್ಮಫಲ, ಸ್ವಹಿತ, ಪರಹಿತ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ತನ್ಮೂಲಕ ಪಾಪದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಇದು. ಆದರೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಈ ಪದ್ಧತಿಯೆ ಅಜ್ಞಾನದ ದ್ಯೋತಕ ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ.

ನ ಕರ್ತೃತ್ವಂ ನ ಕರ್ಮಾಣಿ ಲೋಕಸ್ಯ ಸೃಜತಿ ಪ್ರಭುಃ
ನ ಕರ್ಮಫಲಸಂಯೋಗಂ ಸ್ವಭಾವಸ್ತು ಪ್ರವರ್ತತೇ ॥ (೫:೧೪)

ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ–ಕರ್ಮ–ಕರ್ಮಫಲ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿಯೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ‘ಕರ್ತೃತ್ವ (ಕಲ್ಪನೆ), ಕರ್ಮತ್ವ (ಕಲ್ಪನೆ), ಕರ್ಮ (ವಸ್ತು) ಫಲ (ವಸ್ತು, ಕರ್ತೃ ಇವುಗಳ) ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಈಶ್ವರನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಲ್ಲ (ಎಂದರೆ ಇವು ವಾಸ್ತವಿಕವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ) ಇದೆಲ್ಲ ‘ ಸ್ವಭಾವ ’ದ ವ್ಯವಹಾರ ’ ? ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವೆವು. ‘ನಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ ’ ಎನುವಾಗ ಅರ್ಜುನನೂ ಅದೇ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದೆಂದರೆ—‘ ಕರ್ತೃ ’ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದೂ ಬಿಡುವುದೂ ತನ್ನನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನೆ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಕಲ್ಪನೆ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ‘ ಕರ್ತೃ ’ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಎದುರಾಳಿಗಳು ಯುದ್ಧ ಬೇಡ ಎಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಶಕ್ತಿಗಳೆ ಇದ್ದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಶಕ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ? ಕೌರವರಿಂದ ಅನೇಕ ಅವಮಾನ-ಯಾತನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗವೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೂ, ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡಬಹುದಾಗಿತ್ತೆ ಎಂಬುದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾದ ಮಾತು. ಹೀಗೆ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದ, ತನ್ನನ್ನು ಮಿಕ್ಕಿದ ಮೀರಿದ ಹೊರಗಿನ ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿರಲು ‘ ನಾನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವೆ, ನಾನು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ’ ಎಂದು ‘ ಕರ್ತೃ ’ ತಾನೊಬ್ಬನೆ ಕರ್ಮದೊಡನಾಗಲಿ ಕರ್ಮಫಲದೊಡನಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದೊ ? ಇಲ್ಲ– ಎಂದೇ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ. ಯಾಕೆಂದರೆ,

ಅಧಿಷ್ಠಾನಂ ತಥಾ ಕರ್ತಾ ಕರಣಂ ಚ ಪೃಥಗ್ವಿಧಂ
ವಿವಿಧಾಶ್ಚ ಪೃಥಕ್ ಚೇಷ್ಟಾ ದೈವಂ ಚೈವಾತ್ರ ಪಂಚಮಂ ॥ (೧೮:೧೪)

'ಸ್ಥಲ, ಕರ್ತೃ, ಸಾಧನ, ಸಹಾಯಕ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ದೈವೀ ಇಚ್ಛೆ ಇವು ಐದು' ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ (ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಗೆ,) ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಐವರಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕರ್ತೃವಿನದಷ್ಟೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವನ ಇಚ್ಛಾ ನಿಚ್ಛೆ, ಹಿತಾಹಿತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕಾಗಲಿ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕಾಗಲಿ 'ಪಾಪ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಪುಣ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಅರ್ಜುನನು ಈ ಸರಿಯಲ್ಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಭೀಷ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ತಾನು ಕೊಲ್ಲುವ ವನು, ಅದಕಾಗಿ ಆ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧ ತನಗೆ ಬರುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಆ ತನ್ನದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ 'ಅಹೋ ಬತ ಮಹತ್ಪಾಪಂ ಕರ್ತುಂ ವ್ಯವಸಿತಾ ವಯಂ' ಎಂದು ಗೋಳಾಡುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಮುಂದೆ ಕೃಷ್ಣನು 'ಕುತಸ್ತ್ವಾ ಕಶ್ಮಲಮಿದಂ, ಈ ವಿಚಾರಗೊಂದಲ, ಈ ದೃಷ್ಟಿದೋಷ ನಿನಗೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿತು ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧ ಬೇಡ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಚಾರಗೊಂದಲದ, ದೃಷ್ಟಿದೋಷದ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ವಿವರವಾಗಿಯೂ ಇದುವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಮೂಲಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾತು ಉಳಿ ದಿದೆ. ಆ ಮಾತಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ 'ಅರ್ಜುನ ವಿಷಾದಯೋಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಮುಗಿಸುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವಾಗ ಸೂಚಿಸಿದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ, ತೋರಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿದೋಷಗಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವೇನಿದೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಉತ್ತರದಿಂದ ಅರ್ಜುನ ನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾದುದರಿಂದ 'ಅರ್ಜುನಪ್ರಸಾದಯೋಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

೫. ಸುಖ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ

೧

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ವಿಚಾರ ಗೊಂದಲದ ಕಲ್ಪನೆ ವಾಚಕರಿಗಾಗಿರಬಹುದು. ಅರ್ಜುನನು ಯಾವುದೆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಯು. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಪರಮಮಿತ್ರನು, ಲೋಕೈಕವೀರನು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದವನು, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನು; ಇಂತಹನು ವಿಚಾರಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವುದೆಂದರೆ ಅವನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂತಹದಿರಬೇಕು? ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡುದರಿಂದಲೆ ಕೃಷ್ಣನು ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿವರವಾಗಿ, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಮೊದಲೊಮ್ಮೆ ಕೃಷ್ಣನಿಂದ 'ಛೀ' ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಸಲ ತನ್ನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅರ್ಜುನನು ಮೊದಲಿನಂತಹ ವಿಚಾರ ಗೊಂದಲವನ್ನೆ ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಈಗ ತಾನು ವಿಚಾರಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡ ಅರಿವು ಅವನಿಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ,

ನ ಚೈತದ್ ವಿದ್ಮಃ ಕತರನ್ನೋ ಗರೀಯೋ
ಯದ್ವಾ ಜಯೇಮ ಯದಿ ವಾ ನೋ ಜಯೇಯುಃ ।
ಯಾನೇವ ಹತ್ವಾ ನ ಜಿಜೀವಿಷಾಮಃ
ತೇಽವಸ್ಥಿತಾಃ ಪ್ರಮುಖೇ ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರಾಃ ॥ (೨–೬)

'ನಾವು ಅವರನ್ನು ಜಯಿಸಬೇಕೊ, ಅವರೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಜಯಿಸಬೇಕೋ? ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂಬುದೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಂತಾಗಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ಕೊಂದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಜೀವಿಸುವುದೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲವೊ ಆ ಧಾರ್ತರಾಷ್ಟ್ರರೆಲ್ಲರೂ ನಮ್ಮೆದುರಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ.'

ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗಾಗಿ ದಂಗುವಡೆದು ನಿಲ್ಲುವನು. ಇವನೆಂತಹ ಮೇಧಾವಿ! ತನಗೆ ಜಯ–ತನ್ನ ಶತ್ರುವಿಗೆ ಜಯ, ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲ? ಇದೇನು ಬುದ್ಧಿಯ ಭ್ರಂಶವೆ, ಕ್ಷತ್ರಿಯತ್ವದ ಅಧೋಗತಿಯೆ? ತನಗೆ ಜಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಇಷ್ಟ; ಮೇಲಾಗಿ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ತನಗಾಗಿಯೆ ಜಯವನ್ನು ಕೋರಬೇಕು; ಹೀಗಿರಲು ಅರ್ಜುನನು ಇಂತಹ ಅಸಂಬದ್ಧ ಸಂದೇಹ

ವನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುವಸಲ್ಲ—ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಕನಿಕರ-ಖೇದಗಳುದ್ಭವಿಸ ಬಹುದು. ಅವೇನೊ ನಿಜ ಮತ್ತು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನ ನಿಜವಾದ ತೊಡಕು ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅರ್ಜುನನಾದರೂ ತನ-ಗಾಗಿಯೆ ಜಯವನ್ನು ಕೋರುವನು. ಆದರೆ ಈ ಕೋರಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಜಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅವನಿಗಿದೆ. ತನಗೆ ಜಯವೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಇದಿರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರರಲ್ಲದೆ ಅವರಿಗಾಗಿ ಕಾದಾಡುವ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರ ಸಂಹಾರ; ಇದ-ರೊಡನೆ ತನ್ನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನೇಕರ ಸಂಹಾರ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ರನ್ನೂ ಕೊಂದ ಮೇಲೆ—ಆ ಜಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನಿದೆ? ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನತೆಗಾಗಿ ಹೂಡಿದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯೆ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋದರೆ ಆ ಯುದ್ಧದ ಜಯಾಪಜಯ ಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಜಯವಾದರೂ ಸರ್ವನಾಶವಾಗಲೇಬೇಕು? ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ನಿಮ್ಮ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬ ಅಸಂಬದ್ಧ, ಘಾತುಕ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನವಿದೆ? ಸಮಾಜದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ನಿಯತನಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯನು ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾದರೂ ಸಮಾಜವನ್ನೆ ಸ್ಮಶಾನಕ್ಕೆಳಸಬಹುದೆ?

೨

ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೆ ಎಬ್ಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೂ ಕೇವಲ ತನಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ವ್ಯವ ಹರಿಸಿದರೆ ಸಾಗದು ಎಂದು ಈಗ ಅರ್ಜುನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ಮೊದಲೊಮ್ಮೆ ಅವನು ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮೊದಲ ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಅವನು ಹೀಗೆ ಗೋಳಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ:—

ಕುಲಕ್ಷಯೇ ಪ್ರಣಶ್ಯಂತಿ ಕುಲಧರ್ಮಾಃ ಸನಾತನಾಃ
ಧರ್ಮೇ ನಷ್ಟೇ ಕುಲಂ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ಅಧರ್ಮೋಽಭಿಭವತ್ಯುತ ||

ಅಧರ್ಮಾಭಿಭವಾತ್ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರದುಷ್ಯಂತಿ ಕುಲಸ್ತ್ರಿಯಃ
ಸ್ತ್ರೀಷು ದುಷ್ಟಾಸು ವಾರ್ಷ್ಣೇಯ ಜಾಯತೇ ವರ್ಣಸಂಕರಃ ||

ಸಂಕರೋ ನರಕಾಯೈವ ಕುಲಘ್ನಾನಾಂ ಕುಲಸ್ಯ ಚ
ಪತಂತಿ ಪಿತರೋ ಹ್ಯೇಷಾಂ ಲುಪ್ತಪಿಂಡೋದಕಕ್ರಿಯಾಃ ||

ದೋಷೈರೇತೈಃ ಕುಲಘ್ನಾನಾಂ ವರ್ಣಸಂಕರಕಾರಕೈಃ
ಉತ್ಸಾದ್ಯಂತೇ ಜಾತಿಧರ್ಮಾಃ ಕುಲಧರ್ಮಾಶ್ಚ ಶಾಶ್ವತಾಃ ||

ಉತ್ಸನ್ನಕುಲಧರ್ಮಾಣಾಂ ಮನುಷ್ಯಾಣಾಂ ಜನಾರ್ದನ
ನರಕೇ ನಿಯತಂ ವಾಸೋ ಭವತೀತ್ಯನುಶುಶ್ರುಮ || (೧.೪೦–೪೪)

> 'ಕುಲದ ನಾಶವಾದರೆ ನಡೆದುಬಂದ ಕುಲಧರ್ಮದ ನಾಶವಾಗುವುದು; ಒಮ್ಮೆ ಧರ್ಮ ನಷ್ಟವಾಯಿತೆಂದರೆ ಮುಂದೆ ಕುಲವೇ ಅಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದು; ಈ ಅಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯರು ನಡತೆಗೆಡುವರು; ಕುಲಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡತೆ ಕೆಟ್ಟಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಣಗಳ ಸಂಕರವಾಗುವುದು! ಕೃಷ್ಣಾ, ಈ ಸಂಕರದಿಂದ ಕುಲಗೆಟ್ಟವರಲ್ಲದೆ ಅವರ ತರುವಾಯದ ಕುಲವೂ ನರಕಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಕುಲದ ಪೂರ್ವಪಿತೃಗಳೂ ಪದಚ್ಯುತರಾಗುವರು! ಕುಲದ ಅಧರ್ಮ ಜಾತಿಗೆ ಹಬ್ಬುವುದು; ಕುಲಧರ್ಮದೊಡನೆ ಜಾತಿಧರ್ಮವೂ ನಷ್ಟವಾಗುವುದು; ಹೀಗಾಗಲು ಶಾಶ್ವತವಾದ ನರಕವೇ ಗತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ?'

ಅರ್ಜುನನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನು? ಇಂದು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಇದೆ, ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ, ತಾನು ಕೈಕೊಂಬ ಕಾರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಇಡಿಯ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತಿ-ಅಧೋಗತಿಗಳು ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಿಂತಿವೆ—ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಜುನನು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ತರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧನವನ್ನು ಬಿಗಿಯಬಯಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಹೊರತಾಗಿ, ಸಮಾಜದ ಹೊರಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಇಂದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಕ್ಷತ್ರಿಯನೊಬ್ಬನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನೆ ನರಕಕ್ಕಿಳಿಸಿದಂತಾಗುವುದು.

೩

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನು ವಿಚಾರಮಾಡಿಯೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ, ಆ ವಿಚಾರವಾದರೂ ಎಂತಹ ಉದಾತ್ತವಾದುದು—ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅರ್ಜುನನೆ ಈ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನನು ತಾನು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯ ನೋಟವೂ ಅವನ ಕಣ್ಣೊತ್ತುತ್ತಿದೆ. ಇತ್ತ ಯುದ್ಧಮಾಡಿದರೆ ಸರ್ವನಾಶ ಎಂದರೆ, ಯುದ್ಧಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಕ್ಷೇಮ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ತಾನೊಬ್ಬನು ರಣಾಂಗಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯುದ್ಧ ತಪ್ಪಿತು ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ಕೌರವರಿಗೆ ಜಯವಾದರೆ ಸಮಾಜ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಅವರು ಆತುರರಿದ್ದಾರೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ತಾನು 'ಯುದ್ಧ ಬೇಡ' ಎನುವಾಗ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಮುಂದೆ ಬಂದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಮಿಕ್ಕವರಿಗಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ—ಇಂದು ತಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ-ನ್ಯಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿದೆ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿದೆ ಎಂದು ನಂಬು

ವುದು ಹೇಗೆ? ಸತ್ಯ–ನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಸರ್ವನಾಶವನ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದೆ? ಸರ್ವನಾಶಕ್ಕಿಂತ ಸತ್ಯ–ನ್ಯಾಯಗಳ ನಾಶವು ಅಪಾಯಕಾರಕ ಎನಬಹುದೆ? ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಆಹುತಿಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆಯೆ, ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆ? ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜವೆ (Institution), ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆ? ಸರ್ವನಾಶ ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸದಾಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವುದೆ? ಹೀಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಬುದ್ಧಿ ಹೊಯ್ದಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನ ಮಾತೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಯತ್ ಶ್ರೇಯಃ ಸ್ಯಾನ್ನಿಶ್ಚಿತಂ ಬ್ರೂಹಿ ತನ್ಮೇ' (೨,೭) ಎಂದು ಅವನೇ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ತಾನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೆ ಇದೆ ಎಂಬ ದೃಢಾಭಿಪ್ರಾಯ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅವನು ಈ ಮಾತನ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೆಷ್ಟಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದನೊ ಅಷ್ಟಷ್ಟಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇದಿರಾಗಿ ನಿಂತಿತು. ಅದಕಾಗಿ ಅವನ ಮೊರೆ, 'ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚಿನದು? ಕೃಷ್ಣಾ, ನೀನೇ ಹೇಳು. ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ—ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಿ—ಹೇಳು' ಎಂದು.

೪

ಅರ್ಜುನನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ದಾಟವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನಂತಕಾಲಿಕವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜವೊ– ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆತಿಲ್ಲ, ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಾದ, ಆಂತರಿಕವಾದ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ, ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೆ ಅಶಕ್ಯ, ಅದಕಾಗಿಯೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದೆ ಅಸಮಂಜಸ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಸಮರ್ಪಕವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ವರ್ಷಾವಧಿಯಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸಂಘಟನೆ ಇಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಂತೆಯೆ ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸುಸಂಸ್ಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಲೀನವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ನಿಕಟವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಿಂತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸವೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಇವುಗಳ ಕೀಳುಮೇಲನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆಗಾಗ ಈ ನಿರ್ಣಯದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ; ಆದರೆ ಅವು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರಗಳೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅರಸುತನ ಹುಟ್ಟಿತು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದುಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕತೆ ಇದೆ. ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರು ತಾವು ಕ್ಷೀಣರಾಗುವುದನ್ನು ಕಂಡರು: ತಮ್ಮತಮ್ಮೊಳಗೆಯೆ ಕಸುವಿದ್ದವನು ಕೈಲಾಗದವನನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡರು; ತಮಗೆ ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವ ಸುರಕ್ಷಿತತೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡರು. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ನೀಡೆಂದು ದೇವರನ್ನು ಮೊರೆಹೊಕ್ಕರು. 'ನೀವು ಅರಸನೊಬ್ಬನನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವನಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಿರಿ' ಎಂದು ದೇವನು ಹೇಳಿದನಂತೆ. ಈ ಕತೆಯ ಉದ್ದೇಶ-ಸಂದೇಶಗಳು ಬಹಳೇ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿವೆ. ಮಾನವನು ಸಮಾಜಜೀವನವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಕ್ಷೇಮವಿಲ್ಲ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೆ ಮಾನವನು ಬಾಳಲಾರನು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕ್ಷೇಮವಾಗಲಿ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಲಿ ಲಭಿಸಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜಸಂಘಟನೆಯನ್ನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆಯೆ ಅವನ ಶಕ್ತಿ-ಸುಖ ಸಂಪತ್ತುಗಳು ಬೆಳೆಯುವುವು—ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಂದಿನವರು ಸಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂದು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಆ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತುಸುಹೊತ್ತು ಒದಿಗಿಟ್ಟು ಈ ಸಮಾಜಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನೂ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಸಮಾಜಜೀವನದ ತಳಹದಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಆಹುತಿಯ ಮೇಲೆಯೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಯಸಿದರೆ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನವು ಅಪಶ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೋಗಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಯವು ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ, ಸಮಾಜದ ಸಲುವಾಗಿಯೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದು ಸಾಂಘಿಕಜೀವನದ ಮೂಲತತ್ತ್ವ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವನ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು. 'ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸಮಾಜದ ಸಲುವಾಗಿ' ಎನ್ನುವಾಗ 'ಸಮಾಜ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೇನು? 'ಸಮಾಜ' ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಘಟಕ ಎನಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ತತ್ತ್ವವು ತರ್ಕಬದ್ಧವೆನಿಸಬಹುದು, ವ್ಯವಹಾರವು ಮಾತ್ರ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುವುದು. ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಒಮ್ಮತದಿಂದ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದೆಂಬುದು ಮಾನವಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ನಿಸರ್ಗವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಸಮಾಜ ಎಂದು

ಹೇಳಲು ಬಾರದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಇಂತಿಷ್ಟು ಜನರು ಸಮಾಜ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಜನರೆಂದರೆ ಯಾರು? ರಶಿಯಾದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಕೂಲಿಕಾರರೇ ಸಮಾಜವೆ, ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯೆ ಸಮಾಜವೆ, ಇಂಗ್ಲಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಬಹುಮತವೆ ಸಮಾಜವೆ? ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆ? ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಮತದವರ ಆಹುತಿಯಾಗುವುದು; ಇದಲ್ಲದೆ ಬಹುಮತದವರ ನಿರ್ಣಯವಾದರೂ ಬುದ್ಧಿಯ ಇಲ್ಲವೆ ಅನುಭವದ ನಿರ್ಣಯವಲ್ಲ; ಹದಿನೆಂಟು ವಯಸ್ಸನ್ನು ಮೀರಿದ ಅಧಿಕಾರದಿಂದಲೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ನಿರ್ಣಯ! ಈ ನಿರ್ಣಯದ ಅಧಿಕಾರವಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಚುನಾವಣೆಯ ಹುರಿಯಾಳು ಮುಂದಿಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಣಯಾಧಿಕಾರವಿದೆ. ಮತದಾರರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದೆನಿಸಿದಾಗ ಹುರಿಯಾಳಿಗೆ ಆ ಸಂಗತಿಯ ಮಹತ್ತ್ವ ಒಪ್ಪದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಸದ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನೆ ಕಾಣುವುದು. ಅಂತೂ ತೋರಿಸಿದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಪ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿದೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇರಲು ಮಿಕ್ಕ ಮಾದರಿಗಳ ಮಾತೇ ಬೇಡ.

ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಷ್ಟವಾದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಇದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡುವಂತಹ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ವಾದಿಸುವವರು ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬುದೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಕೊನೆಯವರೆಗೂ, ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಳಯದವರೆಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನಿಗೆ ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡುವಂತಹ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಸುಳ್ಳು ಇಲ್ಲವೆ ಅಸಂಭವನೀಯ ಎಂದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಕಾಶ ಕಡಮೆ ಎನಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದ್ದುದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಹೊಸ ವಿಚಾರ. ಇದ್ದುದೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಾಗ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಯುವುದೆಂತು? ಅದಕಾಗಿ ಹೊಸ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹುಮತದ ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯುವ ಸಂಭವವೆ ಕಡಮೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ತೊಂದರೆ ಇದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಯವೂ 'ಸಮಾಜದ ಹಿತ'ಕ್ಕಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. 'ಸಮಾಜದ ಹಿತ'ವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವುದು 'ಸಮಾಜ'ವೆಂದರೆ ಇಂತಹರು ಎನುವಾಗ 'ಸಮಾಜದ ಹಿತ' ಎಂದರೆ ಆ 'ಇಂತಹರದೆ' ಹಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಕೆಲವರದೆ ಹಿತ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ ಉಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಬೇರೆ ಕೆಲವರು

ಅಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿ ಉಳಿಯುವರು, ಈ ಅಸಂತೋಷದಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿತತೆಯೂ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಉಪಾಯ ಯೋಜನೆ ಕೈಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟುದು ಕಂಡುಬರುವುದು. 'ನಮ್ಮ ಹಿತವೂ ಬೇಡ. ನಿಮ್ಮ ಹಿತವೂ ಬೇಡ, ಒಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅಸಂತೋಷವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವೆ ಬೇಡ; ಹಿಂದಿನಿಂದ, ಎಂದಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಬಂದಿದೆಯೊ ಹಾಗೆಯೆ ಮುಂದಾದರೂ ನಡೆಯಲಿ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸಮಾಧಾನಕಾರಕ ಯುಕ್ತಿವಾದವು ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಸಮಾಜದ ಗುರು ಎನಿಸುವುದು, ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆಯೆ ಸಮಾಜದ ನೀತಿಯಾಗುವುದು. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನವೋನವ ದೃಷ್ಟಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಇವು ಮಾಯವಾಗುವುವು. ಬಂದ ದಾರಿಯಿಂದ ತಿರುಗಿ ನಡೆದು ಹೋಗುವುದೆ ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬ ವಿಲಕ್ಷಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು. ಹಿಂದಿನದು ಹಿಂದೆ ಉಳಿಯಿತು, ಧ್ಯೇಯ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಅಪರಾಧವೆನಿಸುವುದು, ಸಮಾಜದ್ರೋಹವೆನಿಸುವುದು. ಅಂತೂ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿತ್ತೊ ಆ ಶಕ್ತಿ-ಸುರಕ್ಷಿತತೆ-ಪ್ರಗತಿಗಳೆ ಈಗ ಅಸಂಭವನೀಯವಾಗಿ—ಅದೇಕೆ, ಎಷ್ಟೊ ಸಲ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿ—ತೋರುವುವು!

೫

ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಇಷ್ಟವಾಗಲಿ ಹಿತಕರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದುದು ಎನುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವೇನು? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇವೆ ಎಂಬುದೆ ಈ ತತ್ತ್ವದ ತಳಹದಿ. ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನವು ಹೆಚ್ಚು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ತನಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆಯುವುದು. ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯದ ಅಧಿಕಾರ ತನಗಿದ್ದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಅದರ ಅರಿವೂ ಹೆಚ್ಚುವುವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕುವಷ್ಟು ಅನುವು ಮತ್ತಾವ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲೂ ದೊರಕಲಾರದು. ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ನಿರ್ಣಯಾಧಿಕಾರ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಉಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ; ಆ ಹೊಸತನವು ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವುದರಲ್ಲೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದ

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯದಷ್ಟೆ ಸಾಹಸವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು ಸಹಜ. ಮಾನವ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಧೈರ್ಯದಿಂದ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯಿಸುವ ಮುಂದಾಳು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ ಪ್ರಗತಿಯಾಗಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡುದು ಕಂಡುಬರುವದು.

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜ ಇವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಪೋಷಕ ಅನುಕೂಲತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿಯೆ ವಿರೋಧಕವಾಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೂ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಅರಸುತನದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿಯೆ ಇದೆ; ಅದೆಂದರೆ ದೊಡ್ಡ ಮೀನು ಸಣ್ಣ ಮೀನನ್ನು ನುಂಗುವಂತೆ ಕಸುವಿದ್ದವನು ಕಡಮೆಯವನನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇಂದಿನವರು ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸುಶಿಕ್ಷಿತನೂ ಸುಸಂಸ್ಕೃತನೂ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಗೃಹೀತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪೋಣ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ಇಲ್ಲವೆ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಕಾಲವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಸುರಕ್ಷಿತತೆ ಕಡಮೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಾನವನಿಗೆ ಎರಡು ತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ, ಇನ್ನೊಂದು ಶಾರೀರಿಕ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ಯವಿದೆ, ಶಾರೀರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾನವನನ್ನು ನಿಸರ್ಗತಃ ಮೀರಿ ನಿಂತಿದೆ. ಅನುಭವದಿಂದ, ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಿಂದ, ಅಭ್ಯಾಸ-ಸಹವಾಸಗಳಿಂದ, ಬೇರೆ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಒಂದು ಒಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಂದು ಮಟ್ಟನ್ನೂ ಒದಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಾರೀರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಾತೇ ಬೇರೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸಿನ ಶಾರೀರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಭರವಸೆ ದೊರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಸಹಾಯವಾದ ಶಿಶುವಿನ ಶರೀರಸಂರಕ್ಷಣೆ ಶಕ್ಯವಾಗುವದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹೋದಂತೆ ಶಿಶುವಿನ ಅಸಾಹಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಮೇಲ್ಮೆಟ್ಟಿಲಿನವನಿದ್ದಾನೆ; ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಶಿಶುವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಅವಧಿಯ ವರೆಗೆ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಗು ಕೆಲವೇ ದಿನ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗುವುದು. ಆತ್ಮಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅನ್ನಸಂಪಾದನೆಗಳೆಂಬ ಮಹತ್ತ್ವದ ಜೀವನೋಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿ-

ಯಿಂದಲೆ ಮಗು ಅವಶ್ಯವಾದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಪಡೆದಾಕ್ಷಣ ತಾಯ್ತನವು ಮರೆಯಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಮಾನವಜಾತಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಹತ್ತ್ವದ ಜೀವನೋಪಾಯಗಳಿಗಾಗಿ ಕೂಸು ತಾಯಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆಯೆ ಮಾನವಜಾತಿಯ ತಾಯಿಯು ಆ ತನ್ನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅದಕಾಗಿ ಮಾನವ-ಶಿಶುವಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಮಾನವನ ಶಾರೀರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ, ಮತ್ತೆಲ್ಲೂ ಕಾಣದ, ಎರಡು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಿಂತಿವೆ; ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ ; ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಆ ಎರಡು ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಕುಟುಂಬಸಂಸ್ಥೆ, ಒಂದು ವಿವಾಹಸಂಸ್ಥೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾನವನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಲು ಬೇಡ. ಕುಟುಂಬಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿ (ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರೇರಕ initiative) ಯ ಬುದ್ಧಿ ಕಡಮೆಯಾಗಿದೆ, ವಿವಾಹಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ದುರ್ಬಲಸಂತಾನವು ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ವಿಷಯವಿರಲಿ; ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತೆಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತತೆ ಕೂಡ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಅದಕಾಗಿಯೆ ಬುನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ.

೬

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿದ ವಿಚಾರಗೊಂದಲದಿಂದ ವಾಚಕರು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದೆಯೆ ಎಂದು ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದಕಾಗಿ ಈ ಮಾತಿನ ಮೂಲ ಪ್ರಸ್ತಾವವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇದಿರಾಗಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ನಿಂತಿದೆ. ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾನು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆ, ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಬೇಕೆ—ಎಂಬುದು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ; ಅದಕಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನೆ ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ—ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು, ಯಾರು ಕಡಮೆ ಎಂಬುದೆ ಆ ತತ್ತ್ವಗಳ ತಿರುಳು. ಸಮಾಜ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಹಿತವಿದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಹಿತವಿದೆ ಎಂದು ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆವು.

ಇದೆಂತಹ ನಿರ್ಣಯ! ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಹಿತವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇದುವರೆಗಿನ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವು ಅಹಿತದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೆ ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೆ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದರ ವಿವಾದವೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ನಡೆದೇ ಇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸಿತು ಹೇಗೆ? ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ, ಹಕ್ಕು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಕರ್ತವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದ ಚಿಹ್ನಗಳಿಲ್ಲ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿತು ಯಾಕೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರನೆಂದರೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿ. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನು ಹಿಂದು–ಇಂದುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾನೆ; ಕಲ್ಪನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಇಂದು–ಮುಂದುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವನ ಜೀವನಧೋರಣೆಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಬದಲಾಗಿ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆ ಬಂದಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಿಷ್ಟೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಧೋರಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಹಿಂದು–ಮುಂದುಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿಯೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆನ್ನುವುದು ತುಲನಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆ.

ಈ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗಾಗಿ ಮಾನವ ಜೀವಿತಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಧ್ಯೇಯವೆ ಒದಗಿತು. ಅದೆಂದರೆ **ಸುಖ**. ಸುಖಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದೆನಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ 'ಬೇರೊಂದು ಧ್ಯೇಯ' ಎಂದೆನಬಹುದೆ—ಎಂದು ಅನೇಕರು ಅಡ್ಡ ಕೇಳಬಹುದು. ಅಂತಹರು ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವ-ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದಿರಿಲ್ಲದೆ, ಆತಂಕವಿಲ್ಲದೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದುದನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸಹಜವಾದ ಸುಖಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇದು ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಮಾನವನ ಸುಖಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಡೆದಿಲ್ಲ; ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿ ಮಾನವನಿಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಡೆಯುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮಾನವನ ಸುಖಸಿದ್ಧಿಯು ಸರಳಬೇಟೆಯಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಂದಿನ ಮಾನವನು ಇಂದಿಗೂ ಸುಖಸಿದ್ಧಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ, ಅವನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಸುಖವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಲಕರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವಂತಲೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ ಅಲಂಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು

ತೋರಿಸಲು ಮಾನವನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಸುಖ ಎಂದರೇನು? ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ಎನಬಹುದು. ಸುಖವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕಲ್ಪನೆಯೆ? ಈ ಮಾತಿನ ನಿರ್ಣಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನಬಹುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಮಾನವರಿರುವರೊ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆ ಇದೆ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ—ಮಾನವನಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದೇ ಸುಖ ಎನಿಸಬಹುದು, ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇದ್ದುದು ಸುಖ ಎನಿಸಬಹುದು, ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸುಖ ಎನಿಸಬಹುದು; ರೋಗಿಗೆ ಅಪಥ್ಯವೆ ಸುಖ ಎನಿಸಬಹುದು, ಒಬ್ಬ ಚೀನಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಜ್ಜಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿಸಿನೀರನ್ನು ಸುರಿಸುವುದು ಸುಖ ಎನಿಸಬಹುದು—ಮತ್ತೂ ಇನ್ನೇನೇನೊ ಸುಖ ಎನಿಸಬಹುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಕಲ್ಪನೆ, ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ಸುಖವು ಒಂದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಆ ಮಾತನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಒಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲ. 'ನಿಜವಾದ ಸುಖ' ಎಂದರೇನು? ಇದೇ 'ನಿಜವಾದ ಸುಖ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗಿದೆ? ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿಯೆ ಉಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸುಖವಿದೆ; ಬಡವರು ಬಡತನದಲ್ಲಿ, ಹೊಲೆಯರು ಹೊಲೆಗೇರಿಯ ಹೊಲಸಿನಲ್ಲಿ, ಹೆಂಗಸರು ಹೊಗೆಯ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದೆ ನಿಜವಾದ ಸುಖ—ಹೀಗೆಲ್ಲ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ 'ಪಂಡಿತ'ರಿಗಿದೆಯೆ, ಆಯಾ 'ಸುಖ'ವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರಿಗಿದೆಯೆ? ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗೊಂದಲ ಸೇರಿತು. ಸುಖವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಳೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ಅಳೆಯತಕ್ಕದ್ದು ಎಂಬ ತರ್ಕವೆ ಈ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ತರ್ಕತಾಂಡವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಶಾಶ್ವತ ಸುಖ' ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ. ಈ 'ಶಾಶ್ವತ ಸುಖ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳೇ ಮನೋರಂಜಕವಿದೆ. ಈ ತರಗತಿಯ ಸುಖವು ಮಾನವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಲ್ಲವೆ ಇದು? ಅದಕಾಗಿ ಮಾನವನೂ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿದನೆಂದರೆ—ಎಂದರೆ ಸತ್ತನೆಂದರೆ—'ಶಾಶ್ವತ ಸುಖ'ವು ಅವನಿಗೆ ಲಭಿಸುವುದು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದರೆ ಈ ಮರಣಾನಂತರ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ; ಅದಕಾಗಿ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿ ನಾವು ಸತ್ತರೆ ಆ ಧರ್ಮಕ್ಕನುಸರಿಸಿಯೆ ನಮಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಸುಖವು ದೊರಕುವುದು. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ 'ಆಗಲೂ ದೊರಕದು' ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವುದು. ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ನಿರ್ಣಯ ನಿಜ? ಅಥವಾ ಎಷ್ಟು ಧರ್ಮಗಳಿವೆಯೊ ಅಷ್ಟು 'ಶಾಶ್ವತ ಸುಖ'ಗಳಿವೆ ಎಂದು ನಂಬೋಣವೆ?

೭

ಪಂಡಿತ–ಪಂಡಿತರಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರ–ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮ–ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವುಳ್ಳ ಇಂತಹ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? 'ಸುಖ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕೀಳು–ಮೇಲು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೆ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಖ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದು; ಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಖ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯುವುದು; ರಾಷ್ಟ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಖ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಾಯಿದೆ–ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮೀರದೆ ವರ್ತಿಸುವುದು; ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಖ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೆ ಸಾಗಿಸುವುದು. ಅನೇಕಾನೇಕ ಧರ್ಮ–ಶಾಸ್ತ್ರ–ರಾಷ್ಟ್ರ–ಸಮಾಜಗಳ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯವಿಲ್ಲವೆ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತನ್ನಂತೆಯೆ ನಡೆದರೆ ಸುಖ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇದು ಮಾನವಸ್ವಭಾವದ ಛಾಯೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನೂ ತನ್ನದೇ ನಿಜವಾದ ಸುಖ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ತಪ್ಪೊ ಒಪ್ಪೊ ಎಂಬ ಮಾತು ಅಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿದೆ. ಸುಖ ಒಂದು ಆಂತರಂಗಿಕ—ಒಳಗಿನ—ಅನುಭವ; ಒಬ್ಬನದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರನು; ಅದಕಾಗಿ ತನ್ನಂತೆಯೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನದೂ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ತರ್ಕ ಹಾಕಿ ತನ್ನ ಸುಖವೇ ಸುಖ, ಅದೇ ನಿಜ, ಅದೇ ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವನು; ಈ ರೀತಿ ಸಹಜವಾದುದು.

ತನ್ನ ಸುಖವೇ ಸುಖ ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಸಹಜವೊ, ಅಷ್ಟೆ ತನಗೆ ಸುಖ ಬೇಕೆಂಬುದೂ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡು ಮಾನವಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳು ಅವನ ಕಲ್ಪನಾ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೆರೆತು ಬೇರೊಂದು ವೃತ್ತಿಯೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಗೊಂಡಿತು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವೀಗ ಹೇಳುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಗೊಂದಲದ ವಿಚಾರವನ್ನು ತುಸು ವಿವರವಾಗಿಯೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ತನಗೆ ಸುಖ ಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಯತ್ನಿಸುವುದು ಸಹಜ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ ಈ ಯತ್ನದಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸುಖವಾಗದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಿತೆಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕಾಗಿ ಊಹಿಸೋಣ. ಆಗ ಆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಮೊದಲಿನ ಮಾನವನಿಗೆ ಹೇಳುವನು, 'ನಿನ್ನ ಯತ್ನಕ್ಕಾಗಿ ನನಗೆ ಸುಖ ದೊರೆಯದಂತಾಗಿದೆ' ಎಂದು. ಆಗ ಆ ಮಾನವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುವುದು. ತನ್ನ ಸುಖವೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಅವನು ತನ್ನ ಸುಖದಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ತನಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆ

ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಹಟದಿಂದ ಹೇಳುವನು. ಈಗ ಮೊದಲಿನ ಮಾನವನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನು? ತನ್ನ ಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡತಕ್ಕದ್ದೆ? ತನ್ನ ಸುಖವನ್ನೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಅದೆಂದಿಗೂ ಆವನಿಗೆ ಒಗ್ಗದು. ಆದರೆ ಆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಹಟ ನಡೆದಿದೆಯಲ್ಲ! ಅದರ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಗೆ? ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗವಿದೆ; ಅದೆಂದರೆ, 'ನಿನಗೆ ಸುಖ ಎಂದರೇನು ತಿಳಿದೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೇಳುವುದು. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸುಮ್ಮನಾಗದಿದ್ದರೆ 'ನಿನ್ನ ಸುಖ ತಿಳಿಯದ ನಿನಗೆ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವೆ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸುಖದ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವೃತ್ತಿ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ವೃತ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲಗಳು ಏಳುತ್ತಲಿವೆ. ಆರ್ಯರು ಅನಾರ್ಯರಿಗೆ, ಬಿಳಿಮೈಯವರು ಕರಿಮೈಯವರಿಗೆ, ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ, ಸಿರಿವಂತರು ಬಡವರಿಗೆ, ಬಲವುಳ್ಳವರು ಬಲಹೀನರಿಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕಾಗಿ ತನ್ನ ಸುಖವನ್ನು ತಾನು ನೋಡದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಸುಖವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಾಂತಿಗಳೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡನು ಸುಖದ ಅಧಿಕಾರ ತನಗಿದೆ ಹೆಂಗಸಿಗಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಿರಿವಂತನು ಆ ಗಂಡನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ತನಗಿದೆ ಎನ್ನುವನು; ಮಠದ ಸ್ವಾಮಿ ತನಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ, ಸಿರಿವಂತನಿಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು; ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸರಕಾರವು ತನಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ, ಸ್ವಾಮಿಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು; ಹೀಗೆಯೆ ಈ ಸ್ವಯಂದಿಷ್ಟ 'ಅಧಿಕಾರಿ'ಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಅನೇಕ ಸಲ ವ್ಯಾಜ್ಯ ಹೂಡಿದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ನಿಜವಾದ ಸುಖವು ಯಾವುದು ಎಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅರ್ಜುನನಂತಹನು 'ಸ್ವಜನಂ ಹಿ ಕಥಂ ಹತ್ವಾ **ಸುಖಿನಃ** ಸ್ಯಾಮ ಮಾಧವ' (೧,೩೭) ಎಂದು ಗೋಳಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನು? ಅರ್ಜುನನಿಗೆ 'ಸುಖ' ಎಂಬುದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಿದೆ? ಯುದ್ಧ ಹೂಡಿದರೆ ತನಗೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ಯುದ್ಧ ಹೂಡದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸುಖವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕತ್ತರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಅವನು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಸುಖವು, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದರೆ ಮಾಡುವುದೇನು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಿದೆ. ಸುಖವು ಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಲು ಕೂಡ ಹಿಂದು-ಮುಂದು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವವರು ದುಷ್ಟರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೆ ದೇವಾಂಶರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು! ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಯಾಕೆ? ದೇವನು ಕೆಳಗಿಳಿದು ಮಾನವರನ್ನು ದಾರಿಬಿಡಿಸುವನು; ದುಷ್ಟನೂ ಮಾನವರನ್ನು ದಾರಿಬಿಡಿಸುವನು. ಒಂದು ಉದ್ಧಾರವೆನಿಸುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು

ಪಾಪವೆನಿಸುವುದು. ಯಾಕೆ? ಧನಿಕರು ದರಿದ್ರರಿಗಾಗಿ ಕಾಯಿದೆ-ಕಾನೂನು ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನ್ಯಾಯ, ದರಿದ್ರರು ಧನಿಕರಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಬಂಡು! ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಯಾಕೆ? ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಡ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಲಿದೆ. ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಸತ್ಯವಾದುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಡವು ಸಡಿಲು-ಸಂದು ಗಳನ್ನು ತೋರುವುದು, ಅದಕಾಗಿ ಅರ್ಜುನನ ಈ ೧,೩೬ರಲ್ಲಿಯ ಮಾತಿಗೂ ಕೃಷ್ಣನು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

೮

ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗಳನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಗತ್ಯ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅರ್ಜುನನು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡೋಣ. ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರ ದಾಯಿಕ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ, ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರಿಗೆ, ಅನೇಕ ಆಧು ನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಸಾಹಿತ್ಯವಿಶಾರದರಿಗೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲಾಗದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು— ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ— ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡು, ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು 'ನಷ್ಟೋ ಮೋಹಃ' ಎಂದು ಮುಗುಳ್ನಗೆಯಿಂದ ತಲೆ- ತೂಗುವ ಅರ್ಜುನನು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಕೂಡ ಮೀರಿದವನು ಎಂದು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅರ್ಜುನನು 'ಸೀದಂತಿ ಮಮ ಗಾತ್ರಾಣಿ' 'ಧರ್ಮಸಂಮೂಢ ಚೇತಾಃ' ಎಂದು ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ! ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆ ಸಂದರ್ಭ, ಆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇವು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಅಂತಹ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಾಧಾನಕಾರಕವಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಇನ್ನೊಂದು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೃಷ್ಣ. ಅಂತಹ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನಾವಿನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಆ ಉತ್ತರಗಳು ನಮಗೆ— ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆವ ಮಾನವರಿಗೆ—ತೀರ ಮಹತ್ತ್ವವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಅರ್ಜುನನ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಕಾಲ ಕಳೆ ದಂತೆ, ಅನುಭವ ಬೆಳೆದಂತೆ ಮಾನವನು ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದುವನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಎತ್ತ? ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಯೆಂಬುದೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಎತ್ತ? ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ,[೧] ಬೆಳೆವಾಗ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಕೊಂಬ,[೨] ಬುದ್ಧಿ ಇದ್ದರೂ ಯಾಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದ,[೩] ಒಳಿತು-ಕೆಡಕುಗಳ ನಿರ್ಣಯ

---

೧. ಹುಟ್ಟಿನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ, ೨. ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬ ಬಂಧನ, ೩. ಮಾನವನ ಮರ್ಯಾದೆ,

ವನ್ನೆ ನಿಲುಕಲಾರದ[1] ಬಿಸಿಲ್ಗುದುರೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ[2] ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬುದು ಶಕ್ಯವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಿಂದಿನಿಂದ ತಂದ ಹೊರೆಯ ಭಾರವನ್ನೆ ತಾಳಲಾರದವನು ಮುಂದಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ನಡೆಯುವುದೆಂತು? ಹೀಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನ-ಧರ್ಮ-ದೇವ-ನೀತಿ-ನಿಸರ್ಗ ಎಲ್ಲವೂ ನಿರರ್ಥಕವಲ್ಲವೆ? ಅಲ್ಲ-ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಖಂಡಿತವಾದ ಉತ್ತರವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಿಯಮವಿದೆ, ನೀತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಾನವನಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಕೋಲೆ ಬಿಗಿದಿದ್ದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸಾಹಸ ಬಿಡಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವನ ಸಂದೇಶ. 'ತಾಳಿದವನಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಲೋಕದೊಳುಂಟೆ?' ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಅಳಿವು ಎಂದಿಗು ಉಂಟೆ?' ಎಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನೆ ಕೃಷ್ಣನು ಆವ್ಹಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಸಂಜಯನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—

ರಾಜನ್ ಸಂಸ್ಮೃತ್ಯ ಸಂಸ್ಮೃತ್ಯ ಸಂವಾದಮಿಮಮದ್ಭುತಂ ||
ಕೇಶವಾರ್ಜುನಯೋಃ ಪುಣ್ಯಂ ಹೃಷ್ಯಾಮಿ ಚ ಮುಹುರ್ಮುಹುಃ ||

(೧೮.೭೬)

ಸಂಜಯನಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಜ್ಞಾನಾವೇಶವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿದಷ್ಟು, ಹೆಚ್ಚು ಆವೇಶ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನಮ್ಮ ಹಂಬಲ.

---

೧. ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಪಂಚ, ೨. ಸುಖ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ.

ಭಾಗ ೨

ಅರ್ಜುನ-ಪ್ರಸಾದ-ಯೋಗ

೬. ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯ

೧

ಅರ್ಜುನನು 'ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎನುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಅಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾನವನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೆ ಒಂದು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದಿದ್ದು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲೇ ಸಾಧ್ಯ ವಿಲ್ಲೆಂದೂ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಾರಂಭಭಾಗದಲ್ಲಿ .ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. * ಆ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗಮನಿಸೋಣ. ಮನುಷ್ಯನು ಕೇವಲ ಪರತಂತ್ರನು, ಪುರಾತನಿಕೆ (heritage) ಯ ದಾಸನು ಎಂಬುದು ನಿಜವೆ? ಕೇವಲ ಹಳೆದರ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಯೆ ಮಾನವನು ಬಿಗಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅವನ ಜೀವನಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ? ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಆಚಾರ–ವಿಚಾರ–ಭಾಷೆ–ವೇಷ–ವ್ಯವಹಾರ–ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸೇರಿದ್ದು ಧಾರಾಳ ವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹಳೆದರ ಬದಲಾಗಿ ಹೊಸತು ಬಂದಿತು ಹೇಗೆ? ಮಾನ ವನ ಪರತಂತ್ರತೆಯಾಗಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗಲಿ—ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು—ತಪ್ಪಿರಲೇಬೇಕು, ಎರಡೂ ಸತ್ಯವಿರುವುದಂತೂ ಅಶಕ್ಯ ಎನಬಹುದಲ್ಲವೆ?

ತುಸು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಿರಬೇಕು ಎಂದು ದೃಢವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ಕೃಷ್ಣನಂತಹ ಮಹಾನುಭಾವರಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಮತ. ಇದೆಂತಹ ಮತ! ಮಾನವನು ಹಿಂದಿನ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಯೆ ಸಿಕ್ಕವನು ಎಂಬುದು 'ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಕಂಡುಬರುವುದೆ'ಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತೀರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ—ಎಂದು ಅನೇಕರು ಬೆರಗಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಗೀತಾಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಬೆರಗಾಗುವ ಕಾರಣವೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕಸಲ ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ವಾಚಕರು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಮಾನವನು ತಾನು ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅಗತ್ಯವಾದ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ, ಆ ಕಾರಣಪರಂಪರೆ

---

* ಹಿಂದೆ ೨ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ

ಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಕೊನೆಯ ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರ—ಎಂಬುದೆ ಆ ಮಾತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನೂತನಕ್ಕೆ, ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಮಾನವನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಯಾಕೆ ಹಟ ತೊಡಬೇಕು? ಒಂದು ಕಡೆ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತಿ; ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೆ ನಡೆದಿವೆ, ಆ ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

೨

ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆಯೆ ನಾವು? ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು? ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಿದ್ದರೂ ವಿಶ್ವದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಅದೆಂತಹದು? ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಮರ್ಯಾದೆ ಏನು? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಾಣುವವರೆಗೆ ನಾವು ಈ ಮಾತನ್ನು ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನು ಅಂತಹ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡೋಣ.

ಕರ್ಮ ಎಂಬುದೊಂದು ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಮೊದಲ ಮಾತು. ಕರ್ಮವೆಂದರೇನು? 'ಯಾವುದು ಕರ್ಮ, ಯಾವುದು ಕರ್ಮವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಕೂಡ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ' (೪,೧೬) ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಮೊದಲೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಉದರಂಭರ್ಯರ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ! ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾವಿಪಿನದೊಳಗೆ ಕರ್ಮದ ಬದಲಾಗಿ ಕತ್ತಲೆಯೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ತಿಳಿಯದಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಕರ್ಮ' ಎಂದು ಹಣೆಗಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರಿದ್ದಾರೆ, ಶಕ್ತಿ ಸಾಲದೆ ಹತಾಶರಾಗಿ 'ಕರ್ಮ' ಎಂದು ಕೈಬಿಡುವವರಿದ್ದಾರೆ, ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧಿಸಲು 'ಕರ್ಮ'ದ ಕಟುಕೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಹೇಳುವವರಿದ್ದಾರೆ, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ 'ಕರ್ಮ' ಎಂಬ ಕೈಗಂಬವನ್ನು ತೋರಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ; ಇಂತಹರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕರ್ಮ' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಆತ್ಮಸಮರ್ಥನೆಯ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಗೆ ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಅನಾದಿ, ಅಗಮ್ಯ, ಅಗೋಚರ, ಅವರ್ಣನೀಯ ಎಂದು ಶಬ್ದಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಗುಳ್ಳೆಗಳನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮ ಎಂಬುದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಆ ಮೇಲೆ—

ಭೂತಭಾವೋದ್ಭವಕರೋ ವಿಸರ್ಗಃ ಕರ್ಮಸಂಜ್ಞಿತಃ (೮,೩)

ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆಂದರೇನು? 'ವಿಸರ್ಗ' ಎಂದರೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಹವಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚಿ, 'ಕರ್ಮ' ಎಂದರೆ 'ಯಜ್ಞ' ಎಂದು

ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಅ. ೩ ಶ್ಲೋ. ೧೪ರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. 'ಭೂತಭಾವೋದ್ಭವಕರಃ' ಎಂದರೆ 'ಅಕ್ಷರ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಭೂತಮಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು' ಎಂದು ಬೇರೆ ಕೆಲವರು ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ; ಅದೂ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಾಗ 'ಭಾವ' ಮತ್ತು 'ಕರ' ಎಂಬ ಪದಗಳ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧದ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೆ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಭೂತ-ಭಾವ-ಉದ್ಭವ' ಈ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳು ಕಾಲದ ಮೂರು ಗತಿಗಳ ಸೂಚಕವಾಗಿರಬೇಕು. 'ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯ'ಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾರ್ಥಕತೆ ಬರುವುದು. 'ವರ್ತಮಾನ-ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೆಂ'ದರೇನು? ಜೀವನಕ್ಕೆ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವುದು, ಹಿಂದು-ಇಂದು-ಮುಂದುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು. ಬೀಜದಿಂದ ಗಿಡ, ಗಿಡದಿಂದ ಹೂ, ಹುವ್ವಿನಿಂದ ಹಣ್ಣು, ಹಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಬೀಜ—ಎಂದು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಏಕಸೂತ್ರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಬೀಜದಲ್ಲಿಯೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಿತ್ತಿದ ಬೀಜ ಬೆಳೆಯದ ಪ್ರಸಂಗಗಳೆಷ್ಟೊ ಇವೆ; ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಆ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಎನುವಂತಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೇಕಾದ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೇಕಾದ ಗಿಡವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಲಾರ ಮಾನವ; ಇದಲ್ಲದೆ ಮಾನವನು ಬಿತ್ತದೆ ಎದ್ದ ಬೀಜಗಳೆಷ್ಟು? ಅದಕಾಗಿ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ, ಆ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬೀಜವು ಅಧೀನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಂದು ವಿಚಾರ.

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅನೇಕ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಮುಂಚೆ ಮಾನವನು ವನ್ಯಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ಇದ್ದನೆಂದು ತಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಇಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಬಂದುದು ಹೇಗೆ? ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೆ ಈ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಬಂದಿರುವನೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಮಾನವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದುದು ಹೇಗೆ? ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕು, ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು, ನೆಂಟತನ ನೆಲೆಸಬೇಕು—ಎಂಬ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಯುರೋಪದಿಂದ ಜಪಾನದ ವರೆಗೆ, ಸ್ವೀಡನದಿಂದ ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾದ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುವು. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಹಿಂದಣ ಕಾಲದಿಂದ ಒಂದೇ ತರದ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದುದು ಹೇಗೆ, ಅದನ್ನು ಹರಡಿದವರು ಯಾರು? ಭೌಗೋಲಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೂಡ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಒಂದೇ ತರದ್ದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಜನಕವಲ್ಲವೆ? ಈ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ಕಾರಣನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ದೃಷ್ಟಾಂತ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದೆ?

ಇಲ್ಲವೆ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ; ಅದರಿಂದ ಒಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆಯ 'ವಿಸರ್ಗ'—ಬೆಳವಣಿಗೆ-ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಂತೆ 'ಕರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಒಲವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದು.

೩

'ಕರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥವಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ಸ್ವಭಾವ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಭಾವ ಎಂಬುದು ಬೇರೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. 'ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿ' ಎಂದರೇನು? ಮಾನವನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಲಾರ ಎಂಬುದು ಮೊದಲ ಅರ್ಥ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತಿನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಹಾಕಿ, ಅರ್ಜುನನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕರ್ಮವು ಮಾನವನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಮಿಗಿಲೆನಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಬೇರೆಯೆ ಆಗಿದ್ದರೆ ಆಗಲೊಲ್ಲದೇಕೆ, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಸಾಗಿ ಸಾಗಿಸಲೊಲ್ಲದೇಕೆ, ಆದರೆ ಮಾನವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ತಾನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲಿ ಕರ್ಮದ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಮಾನವನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೈಹಚ್ಚುವ ಅಧಿಕಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೇಕೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರವಿದೆ; ಮಾನವನು ಕರ್ಮ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ; ಅದಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ,

ನ ಹಿ ಕಶ್ಚಿತ್ ಕ್ಷಣಮಪಿ ಜಾತು ತಿಷ್ಠತ್ಯಕರ್ಮಕೃತ್ ||
ಕಾರ್ಯತೇ ಹ್ಯವಶಃ ಕರ್ಮ ಸರ್ವಃ ಪ್ರಕೃತಿಜೈರ್ಗುಣೈಃ || (೩,೫)

ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇನೆಂದರೆ ಒಂದು ಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ನಡೆಯದು; ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬವನನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯು ಹಿಡಿದೆಳೆದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವುದು.'

ನ ಹಿ ದೇಹಭೃತಾ ಶಕ್ಯಂ ತ್ಯಕ್ತುಂ ಕರ್ಮಾಣ್ಯಶೇಷತಃ || (೧೮,೧೧)

ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದೆ.

ಕರ್ಮದ ಇಂತಹ ಗಹನವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಶಯವು ಉದ್ಭವಿಸುವುದು. ಕರ್ಮವು ಹೀಗೆ ಮಾನವನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸಬಹುದು, ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವುದು; ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ, ಆತ್ಮೇಚ್ಛೆಯಿಂದ, ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಯಾಕೆ ಅದರೊಡನೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು? ದೇಶದ ರಾಜನು ದುಷ್ಟನಿದ್ದಾನೆ, ಆದರೂ ರಾಜನಾದುದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವಿದೆ; ಇಷ್ಟನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಅವನ ಗುಲಾಮನಾಗಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇಕೆ—ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ದಾಸ್ಯದಲ್ಲೂ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದು, ಬಂಡನ್ನು ಹೂಡುವುದು ಕಂಡು ಬರುವುದು. ಹಾಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಮಾನವನು ವರ್ತಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಪ್ರಸ್ತುತ, ಒಲ್ಲೆನಿಸುವಾಗ ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಧುಮುಕಬೇಕೇಕೆ? ಅದಾದರೂ ಎಂತಹ ಕರ್ಮ! ಅವನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ—'ತತ್ ಕಿಂ ಕರ್ಮಣಿ ಘೋರೇ ಮಾಂ ನಿಯೋಜಯಸಿ ಕೇಶವ'!

ಕರ್ಮದ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಾನವನು ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಆಟದ ಗೊಂಬೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಈ ಶಕ್ತಿ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲ, ಪರತತ್ತ್ವವಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂದು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಶ್ವದ ವ್ಯವಹಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾನವಸಂಸಾರ ಎಂಬುದು ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಯದೊಂದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಇಲ್ಲವೆ ತದನುರೂಪವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ, ಆ ಶಕ್ತಿಗೂ ಮಾನವನಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಅನಿವಾರ್ಯ, ಒಂದು ಬಂಧನ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದು ಆ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆ ಧ್ಯೇಯವೆನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮ ಎಂಬುದೊಂದು ಶಕ್ತಿ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಧ್ಯೇಯಪುರಸ್ಸರವಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೊರಗಿನ ಅನುಭವಗಳ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಂತಿದೆ. ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬರುವ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣ-ಕಾರ್ಯಸಂಬಂಧ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿರಲೇ ಬೇಕು, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪಗುಣಗಳು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವು

ವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವ. ಇದರ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ಮನದಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಋಷಿಗಳು ಹೊರಗಿನಂತೆ ಒಳಗೂ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತು, ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗವು, ಬುದ್ಧಿ–ಭಾವನೆ–ಆಶೆ–ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಜಗತ್ತು. ಇವೆರಡೂ ಜಗತ್ತು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆಯಲ್ಲದೆ ಎರಡರ ನೀತಿ-ನಿಯಮಗಳೂ ಒಂದೇ ಇವೆ ಎಂದು ಇವರ ಭಾವನೆ. ಆದಕಾಗಿಯೆ ಬ್ರಹ್ಮ—ಎಂದರೆ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವ–ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎಂದರೆ ಒಳಜಗತ್ತಿನ ತತ್ತ್ವ ಎರಡೂ 'ಅಭಿನ್ನ' ಎಂದು ಅವರು ಸಾರಿದರು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವು ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರು. ಈ ಒಳಜಗತ್ತಿನ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ 'ಕರ್ಮ' ಎಂದು ಅವರು ಹೆಸರಿಟ್ಟರು. ಮಾನವನ ಜೀವಿತದಲ್ಲಿ ಈ 'ಕರ್ಮ'ದಿಂದ ಒಂದು ಕಟ್ಟು ಬಂದಿತು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮಾನವನಿಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಾಗಲಿ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವಿದ್ದೇ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಒಬ್ಬನು ದರಿದ್ರನಿದ್ದಾನೆ, ಅವನ ನೆರೆಮನೆಯವನೆ ಧನಿಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಬ್ಬರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಅಷ್ಟೇ ಇದೆ, ಇಬ್ಬರು ಕಲಿತದ್ದು ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಹೀಗಿರಲು ಒಬ್ಬನು ದರಿದ್ರನೇಕೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಧನವಂತನೇಕೆ? ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮ-ನ್ಯಾಯಗಳಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವಿದೆ: 'ಇಬ್ಬರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಒಂದೇ, ಇಬ್ಬರು ಕಲಿತದ್ದು ಒಂದೇ, ಅದಕಾಗಿ ಇಬ್ಬರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕು, ಅದೇ ಕಾರಣವಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ತರದ ಕಾರ್ಯವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ತಪ್ಪು ತರ್ಕ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೇವಲ ಹೊರಗಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಗಣಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಒಳಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಅನುಭವವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕೋಣ; ಕಾರಣವು ಅಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಒಳಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವನ್ನರಿತಾಗ ಇಬ್ಬರ 'ಕರ್ಮ'ವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದೆ, ಅದಕಾಗಿ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ.'

ಉಪನಿಷತ್ಕಾಲದ 'ಕರ್ಮ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಸಾಕು. ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. 'ಕರ್ಮ'ವು ಒಳ–ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ–ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಅದಕಾಗಿ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೆಂದು ಈ ಋಷಿಗಳ ತರ್ಕ. ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕರ್ಮದ ಮಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚುವುದು, ಕರ್ಮದ ಮಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಬಂಧನದ ಪಾಶ ಸಡಿಲಿಸುವುದು ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುವರು. ಜೀವಿತವು

ಬಂಧನ ಎನುವಾಗ ಈ ಋಷಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ನಶ್ವರವಾಗಿದೆ, ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಅನಾದ್ಯನಂತ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಅದಕಾಗಿ ಕ್ಷಣಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಚಿಂತನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿಸಿ ಜೀವನವು ಬಂಧನವೆನಿಸುವುದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಿಕ್ಕುವುದೇಕೆ ? ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣ ಕರ್ಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನೆ ಸಡಿಲಿಸಿ ನಾವು ಜಗತ್ತಿನ ಏಕಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವೆವು.

ಕರ್ಮದ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಒಂದು, ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಆಶೆ ಇದೆ; ಇನ್ನೊಂದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅವನು ತಾನಾಗಿಯೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥನು. ಹೀಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಶಾವಾದವೂ ಇದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೂ (ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಹಿತವನ್ನು ತಾನೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು ಎಂದು) ಇದೆ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಇವೆರಡೂ 'ವಾದ' ಗಳಾಗಲಿ ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕರ್ಮವು ಒಳಜಗತ್ತಿಗಷ್ಟೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ, ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಯುಕ್ತಿಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ನೋಡೋಣ. ಅನ್ಯಾಯದ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಬಂಡುಗಾರನಿದ್ದಾನೆ. ಈ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಗ ಬಂಡುಗಾರನು ಮಾಡುವನೇನು ? ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಕುಂಠಿತನಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ರಾಜನನ್ನೆ ಕೊಂದುಹಾಕುವನು. ತರುವಾಯ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ದೊರೆ ಬರುವನು. ಅವನು ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವನು. ಆದರಿಂದ ಬಂಡುಗಾರನು ತನ್ನ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿಯೆ ತೃಪ್ತನಾಗುವನು, ರಾಜನನ್ನು ಕೊಂದು ಅಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದೇ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಾಳಿದ್ದೇಕೆ ? ಮೊದಲಿನ ಹಿಂಸಾವೃತ್ತಿಗೂ 'ಕರ್ಮ'ವೆ ಕಾರಣ, ಎರಡನೆಯ ವಿವಾದದ ವೃತ್ತಿಗೂ ಅದೇ 'ಕರ್ಮ' ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಬಹುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಸ್ಥಿಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ, ಆ ಶಕ್ತಿ ಇವನನ್ನು ಕಾಲಾನುಕೂಲವಾಗಿ ಪ್ರೇರಿಸುವುದು ಎನುವುದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಬಹುದೆ ? 'ಕರ್ಮ'ವು ಇರುವುದಾದರೆ ಒಳಹೊರ ಎರಡೂ ಜಗತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದುದು ; ಹಾಗಿದ್ದಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು.

ಇದೇ ಮೇರೆಗೆ ಕರ್ಮಬಂಧನದ ವಿಮೋಚನೆಯು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಮೋಚನೆಯ ರೀತಿಯನ್ನೇ ನೋಡಿರಿ. ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಿದರೆ ಬಂಧನದ ಬಿಗಿತ ಸರಿಯುವುದಂತೆ. ಒಂದು ನಿಮಿಷ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪೋಣ. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವ

ವನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಆಚರಣೆಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ, ಸಾಂಘಿಕ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಿಕ್ಕವರ ಕೂಡ ನಡೆದ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೆ ಆಚರಣೆ ತಿಳಿಯುವುದು. ಎಂದರೆ ಆಚರಣೆಗೆ—ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ—ಮಿಕ್ಕವರು ಅವಶ್ಯ. ಕೇವಲ ಮನದೊಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಯಾರೂ ಸ್ವಭಾವದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ವಿಚಾರಗಳು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬಂದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವರು. ಹೀಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಸದಾಚಾರ'ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ 'ಸದಾಚಾರ'ವು ಸಾಂಘಿಕ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಲು ಬೇಡ. ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಈ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು.

ದುಃಖೇಷ್ವನುದ್ವಿಗ್ನಮನಾಃ ಸುಖೇಷು ವಿಗತಸ್ಪೃಹಃ ।
ವೀತರಾಗಭಯಕ್ರೋಧಃ ಸ್ಥಿತಧೀರ್ಮುನಿರುಚ್ಯತೇ ॥ (೨, ೫೬)

ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಸಂಯಮ್ಯ ಯ ಆಸ್ತೇ ಮನಸಾ ಸ್ಮರನ್ ।
ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಾನ್ ವಿಮೂಢಾತ್ಮಾ ಮಿಥ್ಯಾಚಾರಃ ಸ ಉಚ್ಯತೇ ॥ (೩, ೬)

ವಿದ್ಯಾವಿನಯಸಂಪನ್ನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇ ಗವಿ ಹಸ್ತಿನಿ ।
ಶುನಿ ಚೈವ ಶ್ವಪಾಕೇ ಚ ಪಂಡಿತಾಃ ಸಮದರ್ಶಿನಃ ॥ (೫, ೧೮)

ಯಸ್ಮಾನ್ನೋದ್ವಿಜತೇ ಲೋಕೋ ಲೋಕಾನ್ನೋದ್ವಿಜತೇ ಚ ಯಃ ।
ಹರ್ಷಾಮರ್ಷಭಯೋದ್ವೇಗೈರ್ಮುಕ್ತೋ ಯಃ ಸ ಚ ಮೇ ಪ್ರಿಯಃ ॥
(೧೨, ೧೫)

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೇ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂದೂ ಆಚರಣೆ ಸಾಂಘಿಕ ವೃತ್ತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ; ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಗೀತೆಯ 'ಕರ್ಮ'ವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ 'ಕರ್ಮ'ದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

೪

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಇನ್ನೊಂದು ಮತವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ; ಅದೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಮತ. ಆದರೆ ಗೀತೆಗೂ ಈ ಮತಕ್ಕೂ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ಥಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇದ್ದ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ತತ್ತ್ವಗಳಿಗಾಗಿದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಮತವೂ 'ಕರ್ಮ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿರಾಶಾವಾದವೆ ಕೆನೆಗಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧ 'ಕರ್ಮ'ವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ 'ಕರ್ಮ'ಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಅನುಭವಗಳು ಬೌದ್ಧಮತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಆ ನಾಲ್ಕು ಅನುಭವಗಳೆಂದರೆ (೧) ದುಃಖ, (೨) ಸಮುದಾಯ (ದುಃಖದ ಕಾರಣ), (೩) ನಿರೋಧ (ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು) ಮತ್ತು (೪) ಮಾರ್ಗ

(ಆ ತಪ್ಪಿಸುವಿಕೆಯ ರೀತಿ). ಜೀವಿತವೆಲ್ಲ ದುಃಖಭರಿತವಾದುದರಿಂದ ಜೀವನದಾಸೆ (ತೃಷ್ಣಾ) ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಆ ಆಸೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದೆ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ಆಸೆಯನ್ನು ಬಿಡಲು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಎಂಟು ವಿಧವಾಗಿ ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ಮೋಕ್ಷರೀತಿ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಯುದ್ಧವೆ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾನವನ ಆಚರಣೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಇಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಎಂದಿನಿಂದಲೂ 'ಕರ್ಮ'ವೆಂಬುದು — ಎಂದರೆ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು — ತಯಾರಾಗುತ್ತ ನಡೆದಿದೆ. ಜನ್ಮ-ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಂದ ಬೆಳೆಯುತ್ತ, ಬಲಿಯುತ್ತ ಬಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸದಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಂಧಿಸುವುದೆ ದುಃಖದ ನಿರೋಧ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕರ್ಮವು ಮಾನವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ (ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ' ಆತ್ಮಾ ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ) —ಒಳಗಿನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಜೀವನದಾಸೆಯನ್ನು ಹಿಂದೊಗೆಯುತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ' ನಿರ್ವಾಣ 'ಗೊಳಿಸುವನು.

ಈ ' ಕರ್ಮ ' ದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಶಾವಾದವು ಸೂಸುತ್ತಲಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ' ಆತ್ಮಾ ' ಎಂಬ ಶಾಶ್ವತ ಘಟಕವಾದರೂ ಇದೆ; ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಮತವು ' ಆತ್ಮ ' ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಶಾಶ್ವತವಿಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಇಡಿಯ ಜೀವನವೆ ಪ್ರವಾಹದೊಳಗಿನ ಹನಿಗಳಂತೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದು, ಮೇಲೆ ದುಃಖಮಯವಾದುದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನೈರಾಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸದಾಚಾರವು ಅನೇಕ ಜನ್ಮ-ಜನ್ಮಾಂತರಗಳವರೆಗೆ ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಂಬ ಆಶಾವಾದವಿದೆ (೬, ೪೦–೪೫). ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸವು ಎಂದಿಗೂ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗದು ಎಂದು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ' ಕರ್ಮ ' ವೆಂಬದು ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಧನದ್ರವ್ಯ, ಅದಕಾಗಿಯೆ ' ಕರ್ಮ ' ವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಬೌದ್ಧಮತವು ಹೇಳಿದರೆ ' ಕರ್ಮಣೈವ ಹಿ ಸಂಸಿದ್ಧಿಂ ಆಸ್ಥಿತಾ ಜನಕಾದಯಃ '— ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಕರ್ಮದಿಂದಲೆ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು—ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಮಹಾತ್ಮರ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ (೩, ೨೦).

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದು ರೂಢವಾದ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮವು ಒಳಗಿನ ಕಾರಣ, ಅದನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂದರೆ; ಬೌದ್ಧಮತವು ಕರ್ಮವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲೇ ಬೇಕು ಎಂದರೆ; ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಬಂಧನವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮವೂ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಾಪಂಥವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಕರ್ಮವು ನಾಲ್ಕು ತರದ್ದು—ನಿತ್ಯ, ನೈಮಿತ್ತಿಕ, ನಿಷಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯ— ಎಂದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ನಿಮಿತ್ತ ಒದಗಿದಾಗ ನೈಮಿತ್ತಿಕವನ್ನು ಮಾಡ

ಬಿಟ್ಟರೆ ಪಾಪ ತಗಲುವುದು, ಆದಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದೂ; ನಿಷಿದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪಾಪ ತಗಲುವುದು, ಕಾಮ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಫಲೋಪಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಜನ್ಮ ತಾಳಬೇಕಾಗುವುದು, ಆದಕಾಗಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ; ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ. ಆದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ತೊಡಕಿದೆ. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಂಧಕ, ಕೆಲವು ಅಲ್ಲ ಎನುವಾಗ ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಶಯಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುವುದು; ಇದಲ್ಲದೆ ಇವೇ ಬಂಧಕ, ಇವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗೆ, ಆಧಾರ ಯಾವುದು? ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಪುಣ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇದ್ದು ಅವು ಸತ್ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ ಕೆಲವಕ್ಕಾಗಿ ಪಾಪ ತಗಲುವುದರಿಂದ ಅವು ಅಸತ್—ಕರ್ಮಗಳೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗೀತೆಗನುಸರಿಸಿ ಹಿಂದೆ 'ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಪಂಚ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

೫

ಗೀತೆಯ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪಂಥಗಳೊಡನೆ ಅದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಮೊದಲ ಮಾತೆಂದರೆ, ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕ ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಚಾರವೆ ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕವೆನುವ ಮೀಮಾಂಸಾಮತವು ಕೂಡ ಕೆಲವೆಡೆ ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಕೃಷ್ಣನು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಕೆಲವೆಡೆ ಅಲ್ಲ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಬಿಗಿದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನೇ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ? ಅಹುದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಕೂಡ ಕರ್ಮವು ಎಂದಿಗೂ ಬಂಧಕವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹೇಗೆ? ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು, ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮವು ಬಂಧಕ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕರ್ಮವೂ ಕರ್ಮಫಲವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಮತ್ತು ಮಾನವನು ಈ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತಾರನೆಂಬ ಎರಡೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಪ್ಪಾದುವು. ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕರ್ಮ ಇದು ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವಾಗ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನೆ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ನಾವು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ, ಕರ್ಮವನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮಫಲವು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ, ಮಾನವನಿಗಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು ಎಂಬ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲ; ಬಂಧನದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕರ್ಮದ **ಫಲವು ಬಂಧನಕಾರಕ**ವಾಗುವುದು.

ಕರ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಮಾನವನಿಗೂ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವುದು ? ಕರ್ಮಫಲದ ಉಪಭೋಗದ ಅಧಿಕಾರವು ಕರ್ತಾರನಾದ ಮಾನವನಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು, ಕಾಣುವುದುಂಟು. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಫಲವನ್ನು ಮರೆತು ಮಾಡುವುದು ಮಾನವಸ್ವಭಾವವೆ ಅಲ್ಲ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವೆಂದೇ ಕೃಷ್ಣನು ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ಮೀರಿದ, ತನ್ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಸಂಗತಿಗಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ, ಅನೀತಿ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಲಿ ನೀತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಬಣ್ಣಿಸುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು 'ನಾನು ಕರ್ತಾರನಲ್ಲ, ನನ್ನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಮಾನವನಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಅವಸರದಿಂದ ಜಿಗಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಡೆಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ, ಮಾನವನು ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಘಟಕ, ಅದಕಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೋಡೋಣ ನಮ್ಮ ಶರೀರವು ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಕಾಲ್ಗಳ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೆ ಹೋಗುವುದು. ನಮ್ಮ ತಲೆಯು ಶರೀರದ ಘಟಕ. ಬೆಮರಿದ ತಲೆಗೆ ಗಿಡದ ಬುಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಅದು ಕಾಲ್ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಲಾರದು, ಕೈಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವುದಾದರೆ ತನಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೊಂದರೆ. ಕಾಲ್ಗಳಿಗೂ ನನಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ತಲೆ ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆ ಬೀಳುವುದು ; ಅನೇಕ ಸಲ್ನನಗೆ ಬೇಡಾದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನನ್ನನ್ನು ಈ ಕಾಲ್ಗಳು ಒಯ್ಯುವುವು ಎಂದು ಅಸಹಕಾರವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ತೊಂದರೆಗೀಡಾಗುವುದು ; ಕಾಲ್ಗಳಿಂದಲೇ ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತಲೆಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಯಾಕೆ? ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಡೆಯುವುದೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೆ ಜೀವನಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸಾಗಿಸುವ ಮಾನವನಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಪ್ರವಾಹವನ್ನು ಸಾಗಿಸುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಕಟಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಷ್ಟೇಕೆ—ಹಾಗೆ ಸಾಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮಾನವನಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಮೇಲೆಯೆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ, ಕರ್ಮ ಬಿಟ್ಟರೆ ನಡೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲೇಬೇಕು, ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ—ಕರ್ಮಣ್ಯೇವಾಧಿಕಾರಸ್ತೇ ಮಾ ಫಲೇಷು ಕದಾಚನ—ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (೨,೪೭)

೬

ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಮೊದಲ ವಿಚಾರಕ್ಕೆಯೆ

ಈ ಮಾತು ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ; ಸಯುಕ್ತಿಕವಿರಲಿ, ಸಹಜವಾದುದೆಂದು ಕೂಡ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಫಲದ ಆಶೆಯಿಂದಲೆ ಮಾನವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಫಲದ ಆಶೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಫಲದ ಉಪಭೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಮಾನವನ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಾಗಲಿ ಉದ್ಭವಿಸದು. ಇನ್ನು, ಕರ್ಮಫಲದ ಆಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಮಾನವಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಇಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವವಲ್ಲ, ಅವನ್ನೆ ನೋಡೋಣ. ರಶಿಯಾದ ಸಮಾಜವಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಕರ್ಮಫಲದ ಆಸೆಗಾಗಲಿ, ಫಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಉಪಭೋಗಕ್ಕಾಗಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯಂತೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಉಪಭೋಗದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ದೊಡನೆಯೆ ಉಪಭೋಗಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ. ತರ್ಕದಿಂದೇನೊ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅನಿಷ್ಟ ಕಾರಕ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಉಪಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಧಿಕಾರವಿರದಿದ್ದರೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅನುವು, ಸಾಹಸಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೆ ಈ ಅನೇಕರ ಆರೋಪ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಧನಸತ್ತೆಯ (capitalistic) ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಾಹಸದ ಫಲವನ್ನುಪಭೋಗಿಸುವ ಮೊದಲ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಈ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಿಂದಲೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವನು, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೂ ಅವನ ತರುವಾಯ ಅವನ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭವಿದೆ. ಇದೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮಾತ್ರ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ 'ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತು ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯ ಎಂದು ತೋರುವುದು.

ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಚಾರ. ಕರ್ಮಫಲ ಬಿಡಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೆ ಮರೆಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಮಾನವನು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಯುಕ್ತ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನವನಿಗೂ ಒಂದು ಯಂತ್ರಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುವುದೊಂದೇ ರೂಢಿ; ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ದುಡ್ಡು ಬರುವುದೆಂಬುದರ ಆಸೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದು ದುಡಿಯುವುದಲ್ಲವೆ? ಮಾನವನೂ ವಿಚಾರಶೂನ್ಯ ಯಂತ್ರನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮಾನವನಿಗೆ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಇದೆ, ಭಾವನಾಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ತನಗಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದರಲ್ಲ ಎಂಬ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಮಾನವನು ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವನು.

ಇಂತಹಸು ಕರ್ಮಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದರೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಇಂತಹ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಖಂಡುತುಂಡವಾದ ಉತ್ತರವಿದೆ, 'ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಫಲಾಶೆ ಎಂಬುದೆ ಅನೈಸರ್ಗಿಕ ಬಂಧನವಾಗಿದೆ' ಎಂದು. ಯಾರಾದರೂ ಅದರ ಬಂಧನವನ್ನು ಮೀರುವೆವೆಂದರೆ, ಅಷ್ಟೊಂದು ಧೈರ್ಯವಿದ್ದವರು ಫಲಾಶೆಯಿಂದ ದುಡಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ (೩,೨೨). ಫಲಾಶೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಾಹಸವೃತ್ತಿಗೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕವಾಗಿದೆ ಎಂದೆನುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಅದೊಂದು ಬಂಧನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲ? ಅದು ಹೇಗೆ? ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೆ ನೋಡೋಣ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ (communistic) ಪದ್ಧತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಧನಸತ್ತಾತ್ಮಕ (capitalistic) ಪದ್ಧತಿ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಸವೃತ್ತಿ ಕಡಮೆ, ಅದಕಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಲಿ ಅನುವು ಕಡಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೊಂದೇ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ತುಸು ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಹೆಚ್ಚುವುದು, ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕವೃತ್ತಿಯೂ ಸಾತ್ವಿಕವಾಗುವುದು. ತಾನು ಮಾಡಿದುದರ ಉಪಭೋಗ ಎಲ್ಲರೊಡನೆ, ಮಿಕ್ಕವರು ಮಾಡಿದುದರ ಉಪಭೋಗದಲ್ಲೂ ತನಗೆ ಅಧಿಕಾರ. ಆದಕಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಯೋಗ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತನಾಗುವನು. ತನ್ನ ಸುಖವೂ ಅನ್ಯರ ಸುಖವೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುವುದು ಸುಖವೂ ಹೆಚ್ಚುವುದು. ಅದೇ ಧನಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಧನಿಕನು ತಾನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವನು, ಅದಕಾಗಿ ತನ್ನ ಲಾಭವನ್ನೆ ಲಕ್ಷಿಸುವನು, ಅವಶ್ಯ ಬಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಅನ್ಯರು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅದರ ಗೊಡವೆ ಇಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಅವನ ಸುಖವು ಕೇವಲ ಅನ್ಯರ ಸುಖದ ಮೇಲೆಯೆ ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ.

ಇದಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಹಿತಾಹಿತಗಳೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರೇರಕವಾಗುವುವೆಂದು ಹಟ ತೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹ ಬಿಟ್ಟವರಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದು ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವ ಬಿಡುವವರಿದ್ದಾರೆ; ಹೆಂಡತಿಯ ಮಾನಾಪಮಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅಭಿಮಾನ ತಾಳುವ ವೃತ್ತಿ ಮಾನವನಲ್ಲಿದೆ; ಒಟ್ಟಾರೆ ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕವೆನಿಸದ ಧ್ಯೇಯಗಳೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯೆ ಪ್ರಗತಿಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಅದಕಾಗಿಯೆ ಕರ್ಮಫಲಾಶೆಯು

ಬಂಧನ ಅದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವುದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ದೇಶದ ಮುಂದಾಳಾಗಲು ನಾನು ಯತ್ನಿಸುವುದು. ನನ್ನ ದೇಶವೆ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಳು ಎನಿಸುವಂತೆ ನಾನು ಯತ್ನಿಸುವುದು. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ನಾನೇ ಮುಂದಾಳಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಾನೊಬ್ಬನೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲ ಇದಿರುಗಡೆ ಎಂಬಂತಹ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವುದು. ಈ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಸ್ಥೈರ್ಯಧೈರ್ಯ ಸಮವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಸಂಭವ ಕಡಮೆ. ಯಶಸ್ಸು ದೊರೆಯುವ ಲಕ್ಷಣವಿದ್ದರೆ ಯತ್ನ ಸಡಿಲಾಗುವುದು; ವಿರೋಧ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದು. ಆಶೆ,—ನಿರಾಶೆ, ದ್ವೇಷ-ಉನ್ಮಾದ, ಸೊಕ್ಕು-ಪುಕ್ಕತನ ಇಂತಹ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕುವೆ. ಇದೇ ಬಂಧನ. ಫಲಾಶೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆಯೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇ ನನ್ನ ಎರಡನೆಯ ಯತ್ನದಲ್ಲಿಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು. ಅಲ್ಲಿ ನಾನೊಬ್ಬನೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಎಂಬ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲ; ಜೊತೆಗೆ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ದೇಶಬಾಂಧವರಿದ್ದಾರೆ; ನನ್ನೊಬ್ಬನ ಆಶೆ-ನಿರಾಶೆಗಳಿಂದ ನನ್ನ ಯತ್ನಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುವಂತಿಲ್ಲ; ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕಳೆ ಕಟ್ಟುವುದಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸಗೇಡಿತನ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು?

ಸಂಸಾರಿಗನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ತನಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವವನು ತನ್ನವರಿಗೆಯೆ ಬೇಡಾಗುವನು, ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವವನು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಬೇಕಾದವನೆನಿಸುವನು. ಯಾಕೆ? ಮೊದಲಿನವನ ಸ್ವಭಾವವು—ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು—ಆಶೆ–ನಿರಾಶೆಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತವಾಗಿ ಅವನ ಶಕ್ತಿ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವುದು; ಎರಡನೆಯವನ ಸ್ವಭಾವವು ಸಾಗರದಂತೆ ಹರಿಯುವ ನದಿಗಳನ್ನು ನುಂಗಿಕೊಂಡು, ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಂತು, ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಕಾದರೂ ಮೋಡಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು.

ಇವೆರಡೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಸುಖ–ಶಾಂತಿ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಇಷ್ಟೆ, ಫಲಾಶೆ ಎಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಆಶಿಸುವುದು. ಎಂಬರ್ಥ. ಅದರಂತೆಯೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದರೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ; ಸ್ವಾರ್ಥ ಕಡಮೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ದುಡಿಯುವುದು, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಪರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಸಿ, ಬೆಳೆಯಿಸಿ ದುಡಿಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥವು ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿದರೆ, ಪರಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೆ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕತನದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಿದರೆ ಮಾನವನ ಸುಖ-ಶಾಂತಿ ಹೆಚ್ಚುವುದು ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ

ಬಂಧನವೆ ತಪ್ಪುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಂಧನವು ನಿಜವಾಗಿ ಕರ್ಮದ್ದಲ್ಲ, ಕರ್ಮಫಲದ್ದು; ಆ ಕರ್ಮಫಲದೊಡನೆ ಕರ್ತಾರನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಅನೈಸರ್ಗಿಕವೆನಿಸುವುದು, ಬಂಧನವೆನಿಸುವುದು. ಅದಕಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ—ಮಾ ಕರ್ಮಫಲಹೇತುರ್ಭೂಃ—ಎಂದು. (೨,೪೭).

೭

ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಯುಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನೂ ಒಪ್ಪಲೊಲ್ಲದು. 'ನಿಶ್ಚಿತಂ ಬ್ರೂಹಿ ತನ್ಮೇ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಅಂಗಲಾಚಿ ಬೇಡುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಬೇರೊಂದು ವಿಚಾರಗೊಂದಲವನ್ನೆ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರಗೊಂದಲವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು? ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡು, ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಬಿಡು ಎಂಬುದೇನಿದೆ? ಕರ್ಮವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಫಲವಿರಲೇಬೇಕು; ಇನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕರ್ಮಫಲವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಂಧನವಿರಲೇಬೇಕು. ಎಂದರೇನು? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಲಿ ಕರ್ಮವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬಂಧನವಿದೆ ಎಂದಂತಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ತರ್ಕದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೊಂದಲವನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕರು ಕಂಡಂತೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೆ ಬಂಧನವಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬಾರದೇಕೆ? ಇನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದುದಾದರೂ ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ಬೆಂಕಿಯನ್ನೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಅದು. ಅದಕಾಗಿ 'ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ಏನೆ ಇರಲಿ, ಬಂಧನ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದು ಸುಲಭ' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹಾಗೆ ವಾದಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಕಳ್ಳನು ಕದಿಯುವುದನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ನೋಡಿದರೂ ಅದನ್ನು ಕಾಯಿದೆಗನ್ವಯಿಸಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಲು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಎಳೆತಂದವನು 'ನಾನು ಕಳ್ಳತನದ ಆರೋಪವನ್ನೆ ಹೊರಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದಂತೆ.

ಅರ್ಜುನನು 'ಕರ್ಮವೆ ಬೇಡ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನು ತಟ್ಟನೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು, ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಿ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಒಳಗಿಂದೊಳಗೆಯೇ ಉತ್ಕಟವಾದ ಇಚ್ಛೆ ಇದ್ದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅರ್ಜುನನ ಈ ಮಾತಿನ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಮಹತ್ವದ್ದೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದೆ. ಅಂದಿನ ವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಹೇಳದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅಂದಿನವರೆಗಿದ್ದ ತಪ್ಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸರಿಪಡಿಸಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಹೊಸ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಯಾವುದು? ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬಿಡದು—

ಎಂಬುದೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೇನು ಹೊಸತು, ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ—ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಸಂಶಯಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೂ ಮಿಕ್ಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೂ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು. 'ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಬಿಡದು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಆ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಹಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುವು. ಇಂತಹ ಹಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ. ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಬಿಡದಿದ್ದರೂ ಮಾನವನು—ಬಯಸಿದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಲ್ಲಿ—ತಾನಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಬಹುದು. ನಿಷಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ದುರಾಚಾರದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಬುದ್ಧಪಂಥವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ದಾಟಿ ಸಂನ್ಯಾಸಪಂಥದವರು ಇಡಿಯ ಕರ್ಮವೆಂಬುದನ್ನೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬಹುದೆಂದೂ ಸಂಸಾರದಿಂದಲೇ ನಿವೃತ್ತನಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಒಪ್ಪುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಳಿತು-ಒಲ್ಲದುದು ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ಅಂತಹ ಭೇದವು ಸ್ಥಿರವೂ ಅಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗದವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ತಪ್ಪು. ಯಾಕೆಂದರೆ—ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಒಳಗಿನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಮದ ಉಗಮವು ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿದೆ. ಆದಕಾಗಿಯೆ 'ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆ ಇದ್ದು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಲಸ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಂನ್ಯಾಸವಲ್ಲ, ಮಿಥ್ಯಾಚಾರ' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಕರ್ಮದ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತನಾದವನ ಮನೋರಂಗವನ್ನನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಮನೋರಂಗದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ, ತಾಮಸ ಎಂದು ಮೂರು ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. (೧೮, ೨೩–೨೫) ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಒಳಿತೂ ಇಲ್ಲ, ಕೆಡಕೂ ಅಲ್ಲ; ಒಳಿತು–ಕೆಡಕುಗಳು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ, ವಾಸನಾತ್ಮಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂನ್ಯಾಸವಾಗದು ಎಂಬುದು ಮೊದಲ ಸಂಗತಿ. ಇದನ್ನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ

ನ ಕರ್ಮಣಾಮನಾರಂಭಾನ್ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಂ ಪುರುಷೋಽಶ್ನುತೇ ।
ನ ಚ ಸಂನ್ಯಸನಾದೇವ ಸಿದ್ಧಿಂ ಸಮಧಿಗಚ್ಛತಿ ॥ (೩ ೪)

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಂನ್ಯಾಸ ವಾಗಲಿಲ್ಲ, ಆ ಸಂನ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಲಭಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.'

ಹಾಗಿದ ರೆ ಮನಸಿನಿಂದಲೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಮನ ದೊಳಗಿನ ವಾಸನೆಗಳನ್ನೆ ಸುಟ್ಟೊಗೆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂನ್ಯಾಸ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಾರ ದೇಕೆ? ಸಂನ್ಯಾಸ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು, ಆದರೆ ಕರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ. ಕರ್ಮವು ವಾಸನೆಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇನೊ ನಿಜ, ಆದರೆ ವಾಸನೆಗಳಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಾಗೂ ಮಾನವನು ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವನೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವೆವಷ್ಟೆ.* ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅವನು ಅನೇಕ ಸಲ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ನ ಹಿ ಕಶ್ಚಿತ್ ಕ್ಷಣಮಪಿ ಜಾತು ತಿಷ್ಠತ್ಯಕರ್ಮಕೃತ್ |
ಕಾರ್ಯತೇ ಹ್ಯವಶಃ ಕರ್ಮ ಸರ್ವೈಃ ಪ್ರಕೃತಿಜೈರ್ಗುಣೈಃ || (೩, ೫)

ಪ್ರಕೃತಿಯು ಕೈಹಿಡಿದೆಳೆದು ಮಾನವನನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸುವುದು.

ಪ್ರಕೃತೇಃ ಕ್ರಿಯಮಾಣಾನಿ ಗುಣೈಃ ಕರ್ಮಾಣಿ ಸರ್ವಶಃ |
ಅಹಂಕಾರವಿಮೂಢಾತ್ಮಾ ಕರ್ತಾ (ಅ) ಹಮಿತಿ ಮನ್ಯತೇ || (೩,೨೭)

ಕೈ ತನ್ನದೆಂದು ಮಾನವನು ತಾನೇ ಕರ್ತಾರನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ! ಎಂತಹ ಮೂರ್ಖತನ! ಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಿಸುವುದು.

ಸದೃಶಂ ಚೇಷ್ಟತೇ ಸ್ವಸ್ಯಾಃ ಪ್ರಕೃತೇರ್ಜ್ಞಾನವಾನಪಿ |
ಪ್ರಕೃತಿಂ ಯಾಂತಿ ಭೂತಾನಿ ನಿಗ್ರಹಃ ಕಿಂ ಕರಿಷ್ಯತಿ || (೩, ೩೩)

ಎಂತೆಂತಹರು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ನಿಗ್ರಹ ನಡೆಯುವುದೆ?

ಯದಹಂಕಾರಮಾಶ್ರಿತ್ಯ ನ ಯೋತ್ಸ್ಯ ಇತಿ ಮನ್ಯಸೇ |
ಮಿಥ್ಯೈಷ ವ್ಯವಸಾಯಸ್ತೇ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ತ್ವಾಂ ನಿಯೋಕ್ಷ್ಯತಿ || (೧೮, ೫೯)

'ನಾನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಮುಗ್ಧ ಮಾನವನ ಮಿಥ್ಯಾಹಂಕಾರ! ಪ್ರಕೃತಿ ಎಳೆಯುವುದು ಅವನನ್ನು ಮೂಗು ಹಿಡಿದು.

ಹೀಗೆ ಕರ್ಮ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಶಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಮಾನವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದರೂ ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ

---

* ಪು. ೪೮-೪೯ನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ವಿ೦ೀರಿ ಯಾರಾದರೂ ಹಟ ತೊಟ್ಟು ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೇಬೇಕೆಂದರೆ ಜೀವವನ್ನೆ ಬಿಡಬೇಕಾದೀತು, ಬರಿಯ ಸಂಸಾರವನ್ನಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ,

ನೈವ ಕಿಂಚಿತ್ ಕರೋಮೀತಿ ಯುಕ್ತೋ ಮನ್ಯೇತ ತತ್ತ್ವವಿತ್ |
ಪಶ್ಯನ್ ಶೃಣ್ವನ್ ಸ್ಪೃಶನ್ ಜಿಘ್ರನ್ ಅಶ್ನನ್ ಗಚ್ಛನ್ ಸ್ವಪನ್ ಶ್ವಸನ್ ||
ಪ್ರಲಪನ್ ವಿಸೃಜನ್ ಗೃಹ್ಣನ್ ಉನ್ಮಿಷನ್ ನಿಮಿಷನ್ ಅಪಿ | (೫,೮-೯)

ಎಂದು ಕಣ್ಣಿಮೆಯಿಕ್ಕುವುದು—ಉಸಿರಾಡಿಸುವುದು ಕೂಡ 'ಕರ್ಮ' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹಟ ತೊಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಕರ್ಮವೆ ಬೇಡ ಎಂದರೆ

ಶರೀರಯಾತ್ರಾಽಪಿ ಚ ತೇ ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ್ಯೇದಕರ್ಮಣಃ | (೩, ೮)

ಶರೀರವನ್ನು ಕೂಡ ಸಾಗಿಸಲಾಗದು ಎಂದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ?

ಕರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡದೆಂಬ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹಟ ಯಾಕೆ? ಕೆಲವರು ಹೇಳುವಂತೆ ನಿಷಿದ್ಧ ಇಲ್ಲವೆ ದುರಾಚಾರದ, ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸೊಪ್ಪದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲು ನಾವು ಯತ್ನಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಸ್ವಜನರ ರಕ್ತದಿಂದ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಬಾರದೇಕೆ—ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಂದೇಹವಾಗಬಹುದು. ಆ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಕೃಷ್ಣನು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾದ ನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಿಡಲಾಗದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಲಾಭವಿದೆ? ಲಾಭವಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ನಷ್ಟಮಾತ್ರ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಯದ್ಯದಾಚರತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಸ್ತತ್ತದೇವೇತರೋ ಜನಃ' (೩,೨೧) ಎಂಬ ಗಾದೆಯಂತೆ ತಿಳಿದವರು ಬಿಡಲೆತ್ನಿಸುವಂತೆ ತಜ್ಞರೂ ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡಲೆತ್ನಿಸುವರು. ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವು ಅನಿಷ್ಟ, ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಲು ಮಾತ್ರ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ತಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಶಕ್ತಿ ಸಾಲದೆ, ಕರ್ಮ ಬಿಡದಂತಾಗಲು, ನಿರಾಶೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಿಣ್ಣರಾಗಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ತಾವು 'ಕರ್ಮಾಸಕ್ತ'ರೆ ಆದುದರಿಂದ ಪಾಪಿಗಳು ಎಂಬ ಮನೋವೇದನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲ ಎಂತಹ ಅನಿಷ್ಟ! ಇದರ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಯಾರದು? ಕಾಮಕ್ರೀಡೆಯು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಪಾಪ, ತ್ಯಾಜ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತಂದಂತಾಗುವುದು ಎಂದು ಇಂದು ಕೆಲವರು ತಜ್ಞರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗವೆ ಇದು ಕೂಡ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದೆ

ನ ಮೇ ಪಾರ್ಥಾಸ್ತಿ ಕರ್ತವ್ಯಂ ತ್ರಿಷು ಲೋಕೇಷು ಕಿಂಚನ |
ನಾನವಾಪ್ತಮವಾಪ್ತವ್ಯಂ ವರ್ತ ಏವ ಚ ಕರ್ಮಣಿ ||
ಯದಿ ಹ್ಯಹಂ ನ ವರ್ತೇಯಂ ಜಾತು ಕರ್ಮಣ್ಯತಂದ್ರಿತಃ |

ಮಮ ವರ್ತ್ಮಾನುವರ್ತಂತೇ ಮನುಷ್ಯಾಃ ಪಾರ್ಥ ಸರ್ವಶಃ ||
ಉತ್ಸೀದೇಯುರಿಮೇ ಲೋಕಾ ನ ಕುರ್ಯಾಂ ಕರ್ಮ ಚೇದಹಂ |

(೩,೨೨-೨೪)

ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವ ನೀತಿಯು ತೀರ ಹೊಸತು, ಅದರ ಮೊದಲ ಪ್ರಯೋಗ ತನ್ನ ಮೇಲೆಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಹೆದರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ನೀತಿ ಹೊಸತೂ ಅಲ್ಲ, ಬರಿಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; ತಾನು ಮತ್ತು ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿರುವರೆಂದೂ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಈ ನೀತಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ (೪,೧-೩) ಎಂದೂ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪರಂಪರೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಕೃಷ್ಣನು ಸಮಾಧಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ 'ಮಾ ತೇ ಸಂಗೋ (ಅ) ಸ್ತ್ವ ಅ-ಕರ್ಮಣಿ' (೨,೪೭) ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ, ಕರ್ಮವೆಂಬುದು ಮೀರಿದ ಶಕ್ತಿ—ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. 'ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿನಗೆ ಅಧಿಕಾರ' ಎನುವಾಗ 'ಸ್ವಧರ್ಮಮಪಿ ಚಾವೇಕ್ಷ್ಯ ನ ವಿಕಂಪಿತುಮರ್ಹಸಿ (೨,೩೧) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಬರುವುದು. ಕರ್ಮವು ಅಧಿಕಾರಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

೮

ಕೃಷ್ಣನು 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಸಂಶಯ ಬರುವುದು. ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇಂತಹ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವಾಗ 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂಬ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾದರೂ ಇದೆಯೆ? 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕ, ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದು. ಕರ್ಮವನ್ನು ಬಿಡುವುದೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನುವಾಗ 'ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ' ಎಂಬ ಬೇರೆ ಕಲ್ಪನೆ ಯಾಕೆ? ಎಲ್ಲವೂ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದುದು. 'ಇದು ಕರ್ತವ್ಯ' ಎನುವಾಗ 'ಇನ್ನೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಮೊದಲು ಮಾಡಬೇಕಾದುದು' ಎಂದಾಗಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೆ ಆದಾಗ ಇಂತಹ ಸೂಚಿತಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಂದರ್ಭವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಅದಕಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂಬುದು ಕರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುವುದು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ತೊಂದರೆಯನ್ನೂ ನೋಡೋಣ. ಕರ್ಮವು ಮಾನವನನ್ನು ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದು ಎಂದರೇನು? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೂ ಇಡೀ ಕರ್ಮವೆಂಬುದೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆ? 'ಭೂತ-ಭಾವ-ಉದ್ಭವ-ಕರ' ವಾದಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನು ಮಾಡಿಯೆ ತೀರಬೇಕೆ? ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥೆ ಒದಗಬಹುದು. ಅನವಸ್ಥೆಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವೆ ಇಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ, ಅದೇ 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವನು.

'ಕರ್ತವ್ಯ' ಶಬ್ದದ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ವಿಚಾರವಂತನೂ ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ರೂಢವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದರೆ ಇದೇ ಎಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೇಳುವಂತಹ ಸ್ಥಿರತೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಸೇವೆ ಮಗನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು; ಇಂದು ಸಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸುವದು ತಂದೆಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದೆ. ದೇವಭಕ್ತಿಯು ಒಮ್ಮೆ ಕರ್ತವ್ಯವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿಯು ಕರ್ತವ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆ ಮಾಡುವುದು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಕಾಲವಳಿದು ಬಹುಮತದವರು ಹೇಳಿದಂತೆಯೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಕಾಲ ಬಂದಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದರ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ತಪ್ಪಾದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪ್ರಸಂಗ ಒದಗಿದೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಳೆಯಲು, ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಲಿ ಮಾನದಂಡಗಳಾಗಲಿ ಇರುವುದು ತಪ್ಪು. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಮಾನದಂಡಗಳೂ ಕಾಲಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೆ ಬದಲಾಯಿಸಿದಂತೆ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು. ನಿಜವಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಳೆಯಬೇಕು. ಆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮಾನವನ ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯತೆ. ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ, ಬಂದರೂ ಅದು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೆ ಉಳಿಯುವುದು. 'ನಿನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ' ಎನುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯಾದರೂ ಬೇಡವೆ? ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಗತಿ ಇಲ್ಲದ ತರುಣನು 'ನಿನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂದು ವಚನಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆಯಾಗುವಂತೆ ಅಪಹಾಸ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ತರುಣರ ಕರ್ತವ್ಯ ಎನುವಾಗ ತರುಣರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ-ಜ್ಞಾನ-ಶಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಅರ್ಥ? ಹೀಗೆ ತಿಳಿದು 'ಕರ್ತವ್ಯ'ವನ್ನು ಯೋಗ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಅಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಕೃಷ್ಣನು

ಹಟತೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದೆ ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯವೆನಿಸುವುದು. 'ಯೋಗ್ಯ' ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ನಿರ್ಣಯದ ತೊಂದರೆ ಉದ್ಭವಿಸಬಹುದಲ್ಲ? ಅದಕಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು 'ಯಾವನಿಗೆ ಯಾವುದು ಸಹಜವಾದುದೊ ಅದೇ ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜವಾದುದೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದಕಾಗಿ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಖಂಡಿತ.

ತನಗೆ ಸಹಜವಾದುದೆ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಅನರ್ಥವಾಗಬಹುದು? ಯಾಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಭೀತಿ-ಲೋಭಗಳು ಮಾನವನ ಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳು. ಅದಕಾಗಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದೆಲ್ಲ ಸಹಜವೆಂದು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಈ ಅನಿಷ್ಟಸಂಭವವು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದಕಾಗಿ ಅವನು ಹೇಳುವುದನ್ನು—ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ—ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಈ ಸಹಜ-ಕರ್ತವ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಹಜವಾದುದು ಎಂತಹದೆ ಇರಲಿ, ಅದೇ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದು. ಚಿತ್ರಕಾರನು ಹಾಡಿದರೆ, ಹಾಡುಗಾರನು ಕುಣಿದರೆ, ವಿರಸವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಯಾಕೆ? ಅದು ಅವರವರ ಕೆಲಸವಲ್ಲ ಎಂದು. ಕುಣಿಯುವುದು ಹಾಡುಗಾರನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೆ ಹಾಡುವುದು ಹಾಡುಗಾರನ ಕೆಲಸ, ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದೇವೆ. 'ಸಹಜವಾದುದು ಕರ್ತವ್ಯ' ಎನುವಾಗ ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮದಂತೆ ಕರ್ತವ್ಯದಲ್ಲೂ ಒಳಿತು-ಕೆಡಕು ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಕರ್ತವ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಒಳಿತೇ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಸಹಜವಾದುದು. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು

ಸಹಜಂ ಕರ್ಮ ಕೌಂತೇಯ ಸದೋಷಮಪಿ ನ ತ್ಯಜೇತ್ । (೧೮, ೪೮)

'ಸಹಜವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ದೋಷಯುಕ್ತವೆನಿಸಿದಾಗಲೂ ಬಿಡಕೂಡದು' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕರ್ತವ್ಯದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಸಹಜವಾದುದನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮಾನವನಿಗೆ ಸ್ವಾರ್ಥದ ಅರಿವು ದೂರದಲ್ಲುಳಿಯುವುದು, ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದರಿವುದು. ತನಗೆ ಸಹಜವಲ್ಲದನ್ನು ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ನಿರಾಶೆಯ ಭೂತವನ್ನು ಅಪ್ಪಿದಂತೆ. ಈ ಮಾತಿನ ಮಹತ್ತ್ವವು ಕೃಷ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಅವನು

ಶ್ರೇಯಾನ್ ಸ್ವಧರ್ಮೋ ವಿಗುಣಃ ಪರಧರ್ಮಾತ್ ಸ್ವನುಷ್ಠಿತಾತ್ ।
ಸ್ವಧರ್ಮೇ ನಿಧನಂ ಶ್ರೇಯಃ ಪರಧರ್ಮೋ ಭಯಾವಹಃ ॥ (೩, ೩೫)

ಶ್ರೇಯಾನ್ ಸ್ವಧರ್ಮೋ ವಿಗುಣಃ ಪರಧರ್ಮಾತ್ ಸ್ವನುಷ್ಠಿತಾತ್ ।
(೧೮,೪೭)

ಎಂದು ಪುನರುಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. 'ಪರಧರ್ಮ' ತನಗೆ ಸಹಜವಾದುದಲ್ಲ ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ'.

ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಮೇವಾಪಿ ಸಂಪಶ್ಯನ್ ಕರ್ತುಮರ್ಹಸಿ । (೩,೨೦)

ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ನೋಡಿಯಾದರೂ' ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ 'ಲೋಕಸಂಗ್ರಹ ಒಂದನ್ನೆ' ನೋಡಿ ಕರ್ತವ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವ್ವದ್ದಾದ ಈ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೆಂದರೇನು? 'ಸಂಗ್ರಹ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ರಕ್ಷಣ' ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ.* 'ಲೋಕದ ರಕ್ಷಣವನ್ನು ನೋಡಿಯಾದರೂ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಎಲ್ಲರೂ ತಂತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಲೋಕದ ರಕ್ಷಣವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಲ್ಲರೂ ತಂತಮಗೆ ಸಹಜವಾದುದನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಲೋಕದ ರಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿವೆಯೆ? ಕೃಷ್ಣನು ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಂ ಮಯಾ ಸೃಷ್ಟಂ ಗುಣಕರ್ಮವಿಭಾಗಶಃ । (೪,೧೩)

ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಕರ್ಮ ಎಂದರ್ಥವಿದೆ. ಅದನ್ನೆ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕ್ಷತ್ರಿಯವಿಶಾಂ ಶೂದ್ರಾಣಾಂ ಚ ಪರಂತಪ।
ಕರ್ಮಾಣಿ ಪ್ರವಿಭಕ್ತಾನಿ ಸ್ವಭಾವಪ್ರಭವೈರ್ಗುಣೈಃ ॥ (೧೮,೪೧)

ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ.† ಅವರವರ ಗುಣದಿಂದಾಗಲಿ ಅವರವರ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಲಿ ಅವರ ವರ್ಣ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಗುಣಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನು ಮಹತ್ವ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಆ ಮಾತನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ; ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಣವೇ ಕೃಷ್ಣನು ಒಪ್ಪುವ ಗುಣವು. ಅದಕಾಗಿ 'ಗುಣದಿಂದಾಗಲಿ' ಎನ್ನದೆ 'ಗುಣ–ಕರ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಗುಣದ

---

*ಉದಾ : ಮನುಸ್ಮೃತಿ ಅಧ್ಯಾಯ ೮, ಶ್ಲೋ. ೩೧೧ವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.
ನಿಗ್ರಹೇಣ ಚ ಪಾಪಾನಾಂ ಸಾಧೂನಾಂ ಸಂಗ್ರಹೇಣ ಚ
ದ್ವಿಜಾತಯ ಇವೇಜ್ಯಾಭಿಃ ಪೂಯಂತೇ ಸತತಂ ನೃಪಾಃ ॥

† ೧೮, ೪೨-೪೪ನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಕರ್ಮ' 'ಗುಣಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಕರ್ಮ' ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಸಹಜವಾದ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವುದೆ ಯೋಗ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು

ಸ್ವಭಾವನಿಯತಂ ಕರ್ಮ ಕುರ್ವನ್ನಾಪ್ನೋತಿ ಕಿಲ್ಬಿಷಂ ॥ (೧೮,೪೭)

ಎಂದು ಪರ್ಯಾಯದಿಂದಲೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಅಂತೂ 'ಕರ್ತವ್ಯ' ಎಂಬುದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾನವನ ಸಹಜಶಕ್ತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಲೋಕದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕೃಷ್ಣನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮಾನವನು ಅನೇಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುತಂದುದೇನೊ ನಿಜ. ಆದರೆ ಕರ್ಮದ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗಳು ಬಂಧನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವನನ್ನು ಸುರಕ್ಷಿತತೆಯಿಂದ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಸುವುವು. 'ಯುದ್ಧ ಒಳ್ಳೆ' ಎಂದರೆ ಬಿಡದ ಕರ್ಮ, 'ಯುದ್ಧ ಅನಿಷ್ಟ' ಎಂದರೆ ಸಹಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯ.

---

೭. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ

೧

ಸಹಜವಾದುದೆ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಕರಕ್ಷಣೆಯೂ ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆವಷ್ಟೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಿಂದ ಈಗ ನಾವೇ ಹೇಗೆ ತೊಂದರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವೆವೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವೆವು. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ * ಲೋಭ-ಭೀತಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಹಜವಾದುವೆಂದೂ, ಆದರೆ ಆ ವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಾನವನಿಗೆ ಬಂಧನವಾದುವೆಂದೂ, ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾನವನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಸಹಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಲೋಕರಕ್ಷಣೆಯಾಗುವುದು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಹೊಂದುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಮಾನವನ ಬಂಧನವೆಂದರೆಯೆ ಲೋಕರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಈ ಮಾತಂತೂ ತೀರ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದು.

ಮೊದಲು ಈ ತೊಡಕಿನಿಂದಲೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹುಡುಕೋಣ. ಲೋಭ-ಭೀತಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಹಜವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಗತಿಯಾಗುವುದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ತರ್ಕ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಬಂಧನ ಗಂಟುಬಿದ್ದಿತು ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಾಡೇನು? ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಾಗ ಮಾನವನೆ ತಪ್ಪು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರಬಹುದೆ—ಎಂದು ಸಂಶಯ ಬರುವುದು. ತಪ್ಪು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ ಈ ಲೋಭ-ಭೀತಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಗುರಿಯು ಬಂಧನವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದಿರಬಹುದೆಂಬ ಸಮಾಧಾನ ನಮಗುಳಿಯುವುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಲೋಭ-ಭೀತಿ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಎನುವಾಗ 'ಸಹಜ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ನಾವು ತಿಳಿದುದರಿಂದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು, ಅದಕಾಗಿ ಸಹಜವಾದ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಬಂಧನವಲ್ಲ, ಲೋಕರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು! ಏನೆ ಇರಲಿ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ

---

* 'ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬ ಬಂಧನ' ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಿ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಸಹಜ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ? ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಹಜವೃತ್ತಿ' ಎಂದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥ? ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ, ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ, ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ವೃತ್ತಿಯು ಸ್ಫುಟಗೊಳ್ಳುವುದೊ ಅದೇ ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಹಸಿವೆ-ನಿದ್ರೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಾರಭ್ಯ ಇವೆರಡೂ ವೃತ್ತಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಹಸಿವೆಯು ಸಹಜವೃತ್ತಿಯ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಲೋಭವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅದರೊಡನೆ ಹೋಲಿಸೋಣ. ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಎಳೆತನದಿಂದಲೂ ಲೋಭವೃತ್ತಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಲೋಭವು ಹಸಿವೆಯಂತೆಯೆ ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಎನಬಹುದಲ್ಲ? ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುವುದು. ಕೇವಲ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ದೊರಕಿಸುವ—ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಅವಶ್ಯವೆನಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ದೊರಕಿಸುವ—ವೃತ್ತಿಗೆ ಲೋಭವೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಲೋಭವು ಹಸಿವೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಇದ್ದು ಹಸಿವೆಯಂತೆಯೆ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಎನಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಣಗುವ ಬಳ್ಳಿಯಿಂದ ಕೂಗುವ ಕೂಸಿನ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗವೂ ಹಸಿವೆಯಾದೊಡನೆ ಅನ್ನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಲು ಹವಣಿಸುವುದು. ಹಸಿದಾಗ ಅನ್ನ ದೊರಕಿಸುವ ವೃತ್ತಿ ಬೇರೆ, ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿದಾಗಲೂ ಅನ್ನ ದೊರಕಿಸಬೇಕೆಂಬ ವೃತ್ತಿ ಬೇರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಲೋಭ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು—ಎಂದರೆ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿದಾಗೂ ಅನ್ನ ದೊರಕಿಸುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು—ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ತನ್ನ ಕೈತುಂಬ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಗೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೇಡುವ ಕೂಸಿನ ವೃತ್ತಿಗೆ 'ಲೋಭ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ; ಮನೆತುಂಬ ಹಣ, ಹೊಟ್ಟೆತುಂಬ ಊಟ ತನಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಅರೆಹೊಟ್ಟೆ ಹಾಕಿ, ಕಡಮೆ ಕೂಲಿ ಕೊಟ್ಟು ತಾನು ಇನ್ನೂ ಧನವಂತನಾಗಬೇಕೆಂಬುವಗೆ 'ಲೋಭಿ' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ; ತನ್ನ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಜೀವಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಅವನ ಬದಲು ತನಗೆಯೆ ಬೇಕು ಎಂಬ ವೃತ್ತಿಗೆ ಬಕಾಸುರ ರಾಜನೀತಿ — Imperialism— ಲೋಭದ ವೃತ್ತಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲದಾಗಲೂ ಒಡೆತನ ಬೇಕೆಂಬ 'ಲೋಭ' ವೃತ್ತಿ ಸಹಜವೃತ್ತಿಯಾಗಬಹುದೆ? ಎಂದಿಗೂ ಆಗದು— ಎಂದೇ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕಾಗುವುದು. ನೋಡಿದೊಡನೆಯೆ ಹಸಿವೆಯ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ 'ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ' (ಲೋಭ) ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುವುದು. ಹಸಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೆ

ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ವೃತ್ತಿ; ಅದಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುಬರು ವುದು. ಆದರೆ ಈ 'ಲೋಭ'ವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಕಂಡುಬರುವುದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಹಸಿವೆ ಎಂಬುದು ಜೀವಿಯ ದೇಹರಚನೆಗೆಯೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ದಿದೆ; ಆದಕಾಗಿ ಆ ದೇಹರಚನೆಯೊಡನೆ ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಲೋಭವು ಹೊರಗಣ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದು; ಆದಕಾಗಿ ಅದು ಆನು ವಂಶಿಕವಾಗಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ, ನಡೆಯುವ ಭರವಸೆಯೂ ಇಲ್ಲ.* ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ—ಹಸಿವೆಗೆ ಶಾಶ್ವತ ಸ್ವರೂಪ ವಿದೆ, ಲೋಭವು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ 'ಸಹಜವೃತ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಶ್ವತಸ್ವರೂಪವಿರುವುದೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡೋಣ.

೨

ಲೋಭ (ಅದರಂತೆ ಭೀತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ) ಆನುಷಂಗಿಕವಾದುದು, ಎಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ; ಅದಕಾಗಿ ಅದು ನಿಜವಾದ ಸಹಜವೃತ್ತಿಯಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಮೇಲೆ ತರ್ಕ ಹೂಡಿದೆವಷ್ಟೆ. ವಿಮರ್ಶಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಲೋಭದ ಕಲ್ಪನೆ ಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ತರ್ಕ ಸರಿಯಾದುದೆಂದು ಹೊಳೆಯುವುದು. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ಲೋಭವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. ಅವನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇನು? ಅಥವಾ ಅವನ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯ ತಳಹದಿ ಯಾವುದು? ಉತ್ತರ ವನ್ನು ಸುಲಭದಲ್ಲಿಯೆ ಕಾಣಬಹುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಜ್ಞಾನ ಇದೇ ಆ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯ ತಳಹದಿ. ಈ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಾದರೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೆ. ಕೇವಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ 'ನೀನು ಅಲ್ಲದೆ ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನೆ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಾಗುವನು. ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ತಾನು ಬೇರೆ ಎನುವಾಗ, ನಿಜವಾಗಿಯೆ ಬೇರೆ ಎನಿಸುವಂತಹ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವನು; ಆಶೆ-ನಿರಾಶೆ, ಸುಖ-ದುಃಖ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಒಳ ಗಾಗುವನು; ಕ್ರಮೇಣ ಲೋಭವು ಬಲಿಯುತ್ತ ನಡೆಯುವುದು. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನು, ಇಂತಹ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯನ್ನು

ಲೋಭಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿರಾರಂಭಃ ಕರ್ಮಣಾಮಶಮಃ ಸ್ಪೃಹಾ । (೧೪,೧೨)

ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲೋಭವು ನಿಜವಾಗಿಯೆ ಹೀಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮಾನವನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಬೀಳಲ್ಪಡು ವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.

---

* ಆಧುನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇದೇ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ mutations ಮತ್ತು fluctuations ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಓದಿದ್ದು ಈ ಲೇಖಕರ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಲೋಭವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಸಾರವು ಹೀಗಾಗಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದರ ತಳಹದಿಯೆ ತಪ್ಪಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಅದರ ತಳಹದಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಜೀವಿಗಳು ಬುದ್ಧಿ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಬರುವುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಾವು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ನಾನು' ಇಲ್ಲವೆ 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಎನಿಸುವಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಮಗುವೊಂದು 'ನಾನು, ನನ್ನದು' ಎನುವಾಗ ಆ ಮಗುವಿಗೆ ತನ್ನ ಕೈಯೊ, ಬಾಯಿಯೊ—ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಒಂದು ಅವಯವ ಮಾತ್ರವೆ—'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೆನಿಸುವುದು. ಸಂಸಾರಿಗನು 'ನಾನು' ಎಂದಾಗ ಅವನು-ಅವನ ಹೆಂಡತಿ-ಅವನ ಮಕ್ಕಳು ಇವರೆಲ್ಲರ ಸಮಾವೇಶವಾಗು ವುದು ಆ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಿರಿಯನೊಬ್ಬನು 'ನನ್ನದು' ಎಂದಾಗ ಅವನು ವಾಸ ವಾಗಿದ್ದ ಇಡಿಯ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಂಸಾರಿಗನು 'ನಾನು, ನನ್ನದು' ಎಂದರೆ ಆಗ ಆ ಹೆಂಡತಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನುಳಿದು ಮಿಕ್ಕುದರ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವುದು ಆ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಂತೆಯೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎನುವಾಗ ಮೀಸೆಗೆ ಹುರಿ ಹಾಕುವ ಗಂಡನಾದರೆ, ಆಫೀಸಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎನುವಾಗ ಅವನೇ ಕೂಲಿಯ ಕಾರಕೂನನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರೇತನಾಗುವನು! ಇದೆಂತಹ ಕಲ್ಪನೆ! ಕಾಲ-ದೇಶ-ಸಂದ ರ್ಭಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇಂತಹ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಲೋಭವೃತ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಿರತೆ ಬರುವು ದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಇಂತಹ ಲೋಭವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತಹ ದಾಗಬಹುದೆಂದು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾ ಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಇಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಭಿಮಾನ ಜಾಗೃತ ವಾಗಿದೆ. 'ನಮ್ಮ ಭಾರತ, ಭಾರತವು ನಮ್ಮ ದೇಶ' ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಗಿ, ಕುಣಿದು, ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಭಾರತವು ಇನ್ನೂ ಪರಕೀಯರದೆ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆ? ನಮ್ಮ ದೇಶಾಭಿಮಾನವು ಲೋಭವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು, 'ನಾನು-ನನ್ನದು ಎಂದು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತುದು. ಅದಕಾಗಿ ಆಗಿರುವುದೇನು? 'ನಮ್ಮ ಭಾರತ' ಎನುವಾಗ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ, ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗೆ, ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಲಾಭೋದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಭಾರತವು ಸೊತ್ತಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. 'ನೀನು ಅಲ್ಲದ ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇದೆ ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ. ಇದೇ ಕಲ್ಪನೆ

ಇದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ೧೯೧೮ರ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಹರಡಬೇಕೆಂದೂ, ಪರಸ್ಪರ ಶತ್ರುತ್ವಭಾವ ಅಳಿಯಬೇಕೆಂದೂ 'ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘ' (League of Nations) ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತು. ಅದು 'ನಮ್ಮ' ಸಂಸ್ಥೆಯಾಯಿತು. 'ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ' ಹಿತದ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಕೊನೆಗೆ 'ನಾವು' ಎಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘದ ಪೃಥಕ್ಕರಣವೇ ಆಯಿತು! ಇನ್ನೇನು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ದೇಶಾಭಿಮಾನವಾಗಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಘವಾಗಲಿ ಅನಿಷ್ಟವಾದುವುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಕೆಸರಿನಿಂದ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿ, ಆಮೇಲೆ ಮನೆಯನ್ನೇ ದೂಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪೆನಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ದೂಷಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೆನಿಸುವುದು. 'ನಾನು-ನನ್ನದು' ಎಂಬುದರ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಅನೇಕ-ಮುಖವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

೩

ಕಾಲ-ದೇಶ-ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗೆ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದುದು ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ನೋಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇದುವರೆಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಅನ್ಯರೊಡನೆಯೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಿ. 'ನಾನು—ನನ್ನದು' ಎನುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ? 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ತನ್ನ ದೇಹವು ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗುವುದೊ? 'ನನಗಿದು ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೇಹವೊ ಮನಸ್ಸೊ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾದುದು? 'ನಾನು ಎಚ್ಚತ್ತೆ' ಎನುವಾಗ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆ? 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಚಲನವಲನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಕಣ್ಣೊ, ಅವಯವಗಳೊ—ಇಲ್ಲವೆ ಕೇವಲ ಚಲನವಲನವೆಂಬ ಶಕ್ತಿಯೊ? ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಉತ್ತರಗಳನ್ನೂ ನೋಡೋಣ. 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ದೇಹ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದರೆ, ಇಂತಹದೆ ದೇಹಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಎನುವುದು ಹೇಗೆ? ದೇಹಮಾತ್ರವೆ 'ನಾನು' ಎನಿಸುವಾಗ ಬೇಕಾದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಯಾಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಾರದು? ಅಷ್ಟೆ ಎತ್ತರ, ಅಂತಹವೆ ಅವಯವಗಳು, ಅದೇ ಬಣ್ಣ ಇದ್ದ ದೇಹಗಳಿಗಾದರೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ 'ದೇಹ' ಎಂದರೆ 'ನನ್ನ ದೇಹ' ಎಂದೇ ಉತ್ತರ ಬರಬಹುದು.

'ನನ್ನ ದೇಹ' ಎನುವಾಗ 'ದೇಹ' ಬೇರೆ, 'ನಾನು' ಬೇರೆ, ದೇಹ ಎಂದರೆ ನಾನು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ 'ನನ್ನ ದೇಹ' ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಯಾರು? ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ. 'ಯಾವ ದೇಹದ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ನನಗೆ ತಿಳಿಯುವವೊ ಆ ದೇಹ ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲ? ಒಪ್ಪೋಣ. ಹಾಗೆಂದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲಿನಂತೆಯೆ ಸಂಶಯಬರುವುದು. ಇಂತಹದೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದು ಮಗುವನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗು ಹೆದರಿ ನಡುಗುವುದು. ಒಂದು ಮಗುವಿನ ದೇಹದ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಮಗುವಿನ ಬುದ್ಧಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆದರು' ಎಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಮಕ್ಕಳು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಏಳಬಹುದಾದ ಸಂಶಯ ಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಬರುವುದೋ ಅದೇ ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ, ಬೇಕಾದ ಬುದ್ಧಿ ಅಲ್ಲ ಎಂದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದೆಂದರೆ ಉಸುಕಿನ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರದ ಬಂಡಿಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ದಂತೆ ಆಗುವುದು; ಎಳೆಯಲು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಂತೆ ಉಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಕುಸಿಯಬೇಕಾಗುವುದು.

'ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಗೆ **ನಾನು** ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಬರುವುದೊ' ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವಿಚಾರಗೊಂದಲವೆನಿಸುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಎಂಬು ದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ, ನಾನು ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ; ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಬುದ್ಧಿಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಮಲಗಿದಾಗ ಚಿವುಟಿದ್ದು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮಾಧಾನವೇನು? ದೇಹಕ್ಕೆ ಅನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಚಿವುಟಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆಗ ಎಚ್ಚತ್ತವನು 'ನನ್ನನ್ನು ಚಿವುಟಿರುವೆ' ಎನಬಹುದೆ? ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವೆರಡೂ ಕೂಡಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥವೆ ಇಲ್ಲವೆ?

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅನ್ಯವ್ಯತಿರಿಕ್ತತೆಯ— ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ತಾನು ಭಿನ್ನ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ—ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದಿದ್ದ ದೇಹ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೆ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಮರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರಿಕ್ತತೆ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುವುದು. ದೇಹವೇ ಆಗಲಿ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಆಗಲಿ ಬಂದರಿಂದೊಂದು (ಎಂದರೆ ದೇಹ ದೇಹದಿಂದ ಬುದ್ಧಿ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಂತೆಯೇ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದು ದೇಹಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೂ, ಬಂದು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ದೇಹರಚನೆ, ಅವಯವ-ವಿಭಾಗ, ಆಹಾರದ ಆವಶ್ಯಕತೆ, ತಿಂದುದನ್ನು ದಕ್ಕಿಸುವುದು, ದಕ್ಕಿಸಿದಂತೆ ಸೊಕ್ಕುವುದು—ಇಂತಹ ಮೂಲಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂದು ದೇಹ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆಯೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಾತು. ಅನುಕೂಲವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸುಖ, ಪ್ರತಿಕೂಲವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ದುಃಖ—ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂದು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ದೇಹವೆಂಬುದು ಬಂದೇ, ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ಬಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರಿಕ್ತತೆಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಬರುವುದೆಲ್ಲಿಂದ? 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆಯೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಲೋಭ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಲ್ಲಿ, ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿ?

ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಯಾರು ಒಪ್ಪುವರು? 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದೆಂತಹ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹರಡಬಹುದು? ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೆ ಅಲ್ಲ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹರಡಬಹುದು. ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾನು ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೆ ಯಾರೂ ಬರೆದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಬರೆದಿರುವರೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವುದು ಹುಚ್ಚು ಎನಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಭಾಷೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ—ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ—'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಿದಾವ ಚಾರ್ವಾಕ ಶಾಸ್ತ್ರ—ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆ? ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಾಗಲಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಾಗಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಸಂಕೇತರೂಪವಾಗಿದೆ, ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ; ಕವಿಯ ಅಂಕಿತ ಹೆಸರು ಕವಿಯ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರೆನಿಸದಂತೆ ಈ ಅನುಕೂಲತೆಯ ಅರ್ಥವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಾಗಲಾರದು. ಅದನ್ನೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಹಾಗಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವಿದೆಯೆ? ಇದೆ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸತ್ಯವಾದ ಬಂದು—ಅದೊಂದೇ—ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗೀತೆಯು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲೀನ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಬೇರೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಬರಬಾರದೆಂದು ನಾವು ಆ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ

ಮಾತ್ರ ಆ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ವಾಚಕರಿಗೆ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಎರಡು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪಯೋಗಿಸಿದೆ—**ಪ್ರಕೃತಿ** ಮತ್ತು **ಪುರುಷ.** ಇಷ್ಟನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಸಾಗೋಣ.

೪

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇಹ' ಮತ್ತು 'ಬುದ್ಧಿ' ಇವೆರಡರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅದೆಂದರೆ, ಅವುಗಳ ಅನಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. ದೇಹವು ಅನಿತ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲಕಾಲದ ನಂತರ ನಾಶವಾಗುವುದು ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆ ಕೆಲಕಾಲದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದೇಹದ ಸ್ವರೂಪ ನಿತ್ಯವಾದುದಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯೊಳಗಿನ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ದೇಹವೂ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತ ಹೋಗುವದು. ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು; ಆದರೆ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದು **ಯಾಕೆ** ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ **ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ** ದೇಹದ ಸ್ವರೂಪ ಅನಿತ್ಯವಾದುದರಿಂದ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ದೇಹವು ಪ್ರತೀಕವೆನಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾನವನ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದ ಮಾತಿಗೂ ಈ ಮಾತಿಗೂ ವಿರೋಧವಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಅನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಾದುದರಿಂದ ಆ ರೀತಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಮೇಲೆಯೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕಾಗಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಮೊದಲು ಅದು ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ದೇಹ, ವಿಚಾರ, ಸ್ವಭಾವ ಇವೆಲ್ಲ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಸಂತತವಾಗಿರುತ್ತಿದೆ; ಕಾಲ–ದೇಶ–ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಮೇರೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗಿದೆ; ಪಾರಂಪರ್ಯಕ್ರಮದಿಂದ ನಡೆದುಬರುವಂತಹದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ನಿತ್ಯಸ್ವಭಾವದ್ದಾದುದರಿಂದ ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಬುದ್ಧಿಗೂ ಕೂಡ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೂ **ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ** ಅನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವಿದೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ **ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ** ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಕಾರಣವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, **ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ**

ಯಿಂದ ಅವು ನಿತ್ಯ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ದೇಹವು ನಶ್ವರವಾದುದು ಎಂದೆನುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿದೆ? ದೇಹವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದುವುದೆಂದೊ? ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರವಿದೆಯೆ? ಮರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಮರಣಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವೆವೊ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹದ ನಾಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಣ್ಯದ ಗಿಡಬಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಒಮ್ಮೆ ನಾಶವಾಗಿ ತನ್ನ ಬೀಜದಿಂದಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕಾರ ತಾಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬೆಳೆಯುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ದೇಹದ ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಬೆಳೆಯುವಾಗ ದೇಹವು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ 'ದೇಹ' ಎಂಬುದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ, ಒಂದು ದೇಹವೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಬಾರದೇಕೆ? ಹೀಗಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ ದೇಹದ ಬಾಹ್ಯ ಅವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ ಅನಿತ್ಯ, ಈ ಬಾಹ್ಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ತಳಹದಿಯಾದ '**ದೇಹ**' ಎಂಬುದು ನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ?

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ದೇಹದ ನಿತ್ಯತ್ವವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ

ದೇಹಿನೋಽಸ್ಮಿನ್ ಯಥಾ ದೇಹೇ ಕೌಮಾರಂ ಯೌವನಂ ಜರಾ |
ತಥಾ ದೇಹಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತಿಃ || (೨,೧೩)

ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು **ಮೂಲದೇಹತ್ವ**ವು ಸಂತತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊರಡುವುದು. ಅದೇ ಮಾತನ್ನು

ನಾಸತೋ ವಿದ್ಯತೇ ಭಾವೋ ನಾಭಾವೋ ವಿದ್ಯತೇ ಸತಃ | (೨,೧೬)

ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಸತ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಇರುತ್ತಿರಲೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಚಮತ್ಕೃತಿಯಲ್ಲದೆ ಗೀತಾದೃಷ್ಟಿಯ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ತತ್ತ್ವವೂ ಇದೆ. 'ಇದ್ದುದೆಲ್ಲ ನಿಜ' ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದ್ದುದೆಲ್ಲ ನಿಜ ಎಂದು ನಾವು 'ಇದ್ದುದರ' ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಮ್ಮ 'ಅನುಭವ'ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗಾಗಿ ಅನೇಕರ ಅನುಭವವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಅದಕಾಗಿ, ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ ಆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಸತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುವುದು. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಅನಿತ್ಯ, ಅಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳೋಣ;

ಆದರೆ ಆ ವಸ್ತುವೆ ಅನಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ವಸ್ತುತ್ವ ವೆಂಬುದು, ದೇಹಗಳ ಮೂಲದೇಹತ್ವವು ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲದೇಹತ್ವಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ **ಪ್ರಕೃತಿ** ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಅನಾದಿ (ಆದುದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತ) ಎಂದು ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ (೧೩,೧೯). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾದ 'ನಾನು' (ಅಹಂಕಾರ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ (೭,೪)

ದೇಹವು ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವುದು ದೇಹದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಎಂಬುದೆ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸತ್ವ-ರಜಸ್-ತಮಸ್ ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿವೆ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ (೧೪,೫). ಒಂದೊಂದು ಗುಣವು ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.* ಕೇವಲ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಈ ಗುಣಗಳು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅವು ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಂತಿವೆ. ಆ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನುಳ್ಳುದೆಂದೇ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳ ಬರಿಯ ಆಶ್ರಯ ಮಾತ್ರವೆನಿಸದೆ ಕಾರಣವೂ ಎನಿಸುವುದು (೧೩,೨೦). ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳು ಕೇವಲ ಪ್ರಕೃತಿಗೆಯೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂದು, ಎಂದರೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರವು ಕೇವಲ ಪ್ರಕೃತಿಗೆಯೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹೇಳಿದೆ.†

ಬದಲಾವಣೆಯು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊರಡುವುದು; 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಭವವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮನಸ್ಸು. ಕೈಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತು ಹಣ್ಣು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮನಸ್ಸು. ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಬುದ್ಧಿ. 'ಹಣ್ಣು ಎಂದರೆ ತಿನ್ನಲು ಯೋಗ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಅಯೋಗ್ಯವಾದ ವಸ್ತು' ಎಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಬುದ್ಧಿ. ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಮೂಲತಃ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆರಡೂ

---

* ೧೪ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಶ್ಲೋ. ೬-೧೩ ನೋಡಿರಿ.

† ೩-೨೭, ೨೮, ೨೯; ೬-೧೩; ೧೮-೪೦.

ವಸ್ತುವಿನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನಗಳು. ಇಷ್ಟೇಕೆ — ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಅವಸ್ಥಾಂತರವಾಗಲಿ ಇರದೆ ಇದ್ದರೆ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸುಗಳ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಯು ತುಲನಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ. ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ತುಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೆ ಇಲ್ಲ; ತುಲನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ನಿರ್ಣಯಕೊಡುವ ಬುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೆ ವರದಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಸು ಇರಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಇವೆರಡೂ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾಂತರಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗೆಯೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂದು ಗೀತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ (೭,೪ ; ೧೩,೫,೬).

೫

ದೇಹದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ, ದೇಹದ (ಮೂಲ)ದೇಹತ್ವ ಎಂಬುದು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು ಎಂದೂ; ಈ (ಮೂಲ) ದೇಹತ್ವವೆ ಗೀತೆಯ ಅನಾದಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದೂ; ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಮೊದಲಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುವವೆಂದೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಚರ್ಚೆಯ ಭರದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾನವನು 'ನಾನು' ಎನುವಾಗ ಆ ಪದದ ಅರ್ಥವೇನು, ದೇಹಕ್ಕಾಗಲಿ ಬುದ್ಧಿಗಾಗಲಿ 'ನಾನು' ಎನುವಂತಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ದೇಹಸ್ವರೂಪವೂ ಆ ಬುದ್ಧಿಸಂಯೋಗವೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾದುವು—ಎಂಬ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ಪ್ರಕೃತಿ ನಿತ್ಯ, ನಾನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನಿತ್ಯ—ಅದಕಾಗಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಕೃತಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೆ ಕೂಡಿಸಬಾರದೇಕೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅವಸರಪಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನೆ ಇದು ವರೆಗೆ ನಾವು ಮರೆಯಾಗಿರಿಸಿದ್ದುದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಅವಸರಪಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಅಂಶವು ದೇಹದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ದೇಹವಿದ್ದಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಒಂದು ಗಿಡ, ಒಂದು ನಾಯಿ—ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನು ? ಗಿಡಕ್ಕೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ, ನಾಯಿಗೆ ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಅದು ಹೇಗೆ? ವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಾನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಎಂದರೆ ನಾಯಿಗೆ ಹಸಿವೆ ಎಂಬ ವೃತ್ತಿ ಚಲಿತವಾದಾಗ ಆ ಹಸಿವೆಯ ತೃಪ್ತಿ (ಸಿದ್ಧಿ)ಗಾಗಿ ನಾಯಿಯು ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದು ; ಇದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಗಿಡದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಿಡವು ನಿಂತಲ್ಲಿಯೆ ಬಣಗಬಹುದಲ್ಲದೆ. ನಡೆದುಹೋಗಿ ನೀರಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೇರನ್ನೂರಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಗಿಡ-ನಾಯಿಗಳ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಗಿಡಕ್ಕಿಂತ ನಾಯಿಯಲ್ಲಿ

'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಜಾಗೃತವಾಗಿದೆ ಎನಬಹುದು. ಗಿಡವು ಅಚೇತನ, ನಾಯಿ ಚೇತನ ಎಂದೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿ 'ನಾನು' ಎಂದರೆ 'ಚೈತನ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ?

ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೆ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. 'ಚೈತನ್ಯ' ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೀರ ಹೊಸತಾದ ಶಬ್ದವಾಗಿದೆ, ಇದುವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ; 'ಚೈತನ್ಯ' ವೆಂದರೇನು ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ 'ಚೈತನ್ಯ' ಎಂಬುದೊಂದು ತೀರ ಹೊಸ ವಿಚಾರವೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯ ಬಾರದು. 'ಚೈತನ್ಯ' ವೆಂಬುದು ಇದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ತರ್ಕವನ್ನೂ ಹೂಡಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಸೂಚಕ ಎಂದಿಷ್ಟಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಗಿಡಕ್ಕೂ ನಾಯಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ? 'ಇದೆ' ಎಂದು ನಮ್ಮಂತೆ ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ 'ಚೈತನ್ಯ' ಎಂದು ನಾವು ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರನ್ನೂ ತಾತ್ಪೂರ್ತಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಚೈತನ್ಯವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆದರೆ ಗಿಡ-ನಾಯಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅಸಂಬದ್ಧವೆನಿಸುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂದರೇನು?

ಮಾನವನ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿ ಗೀತೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಜಡದೇಹ, ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಗೀತೆಯು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.* ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಡದೇಹ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು ಇವು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಇವೆರಡರಿಂದ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ) ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟ ಗಿಡ-ನಾಯಿಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೆ ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಯಾರಾದರೂ ಒಂದು ಸಂಶಯವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಬಹುದು. ಆ ಸಂಶಯ ಹೀಗೆ:— 'ಗಿಡಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲ, ನಾಯಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು ಇದೆ (ಅದಕಾಗಿಯೆ ನಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು); ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದೇ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದೇಕೆ?' ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ; ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸಿ

---

* ಸರ್ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಇವರ 'ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಸಂ. ೧, ಪು. ೫೩೫ ನೋಡಿರಿ.

ನಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಲ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣವೊಂದು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸದ್ಯದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಲೇಖನದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೆ ನೋಡೋಣ. 'ಇಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆಯುವುದೇಕೆ? ಇದ್ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸಿನಿಂದ ತಿಳಿದು ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಓದುವರಾರು? ಕೊಳ್ಳುವರಾರು? ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣ? ಓದಬಹುದೆಂಬ ಆಶೆಯೆ? ಅದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆ ಆಶೆ ಇದ್ದರೆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸರಸ ಮತ್ತು ಸುಗಮ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಇನ್ನಾವ ಕಾರಣ? ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಒಳಗಿನ ನಿಶ್ಚಯ; ಓದಿಯೆ ಓದುವರೆಂಬ ಭರವಸೆ; ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ತರ್ಕದಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾಸ. ಇದು ಕೇವಲ ನಮ್ಮದೆ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಅನುಭವ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅನುಭವವಿರಲೇಬೇಕು. ಈ ಒಳಗಿನ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಒಳಗೂ ಬುದ್ಧಿಯೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಇದರ ಅನುಭವವಿದ್ದುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಶಕ್ತಿ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಶಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ನಾವು 'ಚೈತನ್ಯ' ಎಂದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸೇ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಎಂದಿಗೂ ಹೇಳಲಾಗದು, ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಜಡದೇಹ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಮಲಗಿದಾಗ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಿದ್ದಾಗ ಮನುಷ್ಯನ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಕಂಡುಬರುವದಲ್ಲ—ಅದು ಯಾವ ತರದ್ದು? ಮಲಗಿದಾಗ ಅವಯವಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಚಲನವಲನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರಿದ್ದಾಗಿನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕ ಚಲನವಲನ. ಮಲಗಿದಾಗ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಇದ್ದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಆದರೆ ಕನಸು ಮೊದಲಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಾದಾಗ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಅಧಿಕಾರಿ ದೇಹವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಕಂಡುಬರುವದು, ದೇಹವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಲಗುವಾಗ ದೇಹ ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಇದ್ದರೂ ಇದರ ಚಿಹ್ನಗಳು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದ ದೇಹದ ಹೊರತಾಗಿ ಕೂಡ ಇದು ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಊಹೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ 'ಚೈತನ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಚೈತನ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ

ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ 'ಜೀವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ 'ಜೀವ'ವು ಗಿಡದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹುಟ್ಟಿ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು, ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವುದು ಜೀವದ ಲಕ್ಷಣ. ಆ ಲಕ್ಷಣ ಗಿಡದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ, ಗಿಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಶಕ್ತಿಗೆ ನಾವು ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟದ್ದು.

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ. ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಣಿ-ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವುದು; ಅದರಂತೆ ಆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಯ ಕ್ರಿಯೆ-ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಆದಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಚೈತನ್ಯವಿದೆಯೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆಯೆ? ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ಅದೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು, ಆದರೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಿಂತ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ—ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಯಾಕೆ? ಇವು ಗಡುಚಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರವನ್ನು ತಜ್ಞರು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕರು, ಅನುಭವಿಕರು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಕೊಟ್ಟಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದುದು ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಶಕ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೆರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಮೊದಲು ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ದೀಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವೆವಲ್ಲ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೆಯ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆ? ಕೊಂಡೆಯನ್ನು ಸರಿಸಿದರೆ ದೀಪ ಹತ್ತುವುದು, ಕೊಂಡೆಯನ್ನು ಇರಿಸಿದರೆ ದೀಪ ಆರುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೀಪದ ಕೊಂಡೆ (switch) ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆ ಎನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಮೇರೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಕೂಡ ಎನಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳು ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರ (Power house) ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ನಿಂತಿತೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಕಡೆಯೂ ನಿಲ್ಲುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಶಕ್ತಿ ಒಂದೇ, ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಅದರಂತೆಯೆ ಆಕಾಶವಾಣಿ (Radio Broadcast) ಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸದ್ದು ಕೂಡಲೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ತೆರೆತೆರೆಯಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾರಿಗೂ ಕೇಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಿಧಾನದಿಂದ ತಡೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ನಮಗೆ ಕೇಳಬರುವುದು. ಅದರಂತೆಯೆ ಚೈತನ್ಯ

ವೆಂಬುದೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನದಿಂದಲೆ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದೇಕೆ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯ ಚೈತನ್ಯವೂ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದೇಕೆ? ಹೀಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮುಂದೆ ಒಂದೆರಡು ಊಹೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಚೈತನ್ಯವು ಒಂದೇ ಒಂದಾಗಿದೆ, ದೇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಲ್ಲೂ ಅದು ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲ, ಶಾಶ್ವತವಾದುದು ಎಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ತೋರುವುದು.

ಇನ್ನು ಒಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ (ಉದಾ: ಗಿಡದಲ್ಲಿ) ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಕೆಲವೆಡೆ (ಉದಾ: ನಾಯಿಯಲ್ಲಿ) ಕಂಡುಬರುವುದು; ಇದು ಚೈತನ್ಯದ ಶಕ್ತಿಹೀನತೆ ಎನಬಹುದೆ? ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ತೋರಿಬರುವ ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಕಂಡುಬರುವುದು; ಆ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲಿಯೂ ದೊಡ್ಡ ತೊಂದರೆ. ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂದರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎನುವುದು ಅಸಮಂಜಸ; ನಮಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದಾಗಲೂ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದೇ ಏಕೆ— ಇನ್ನೂ ಏನೇನೊ ನಮಗೆ ಕಾಣಲಾಗದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರಬಾರದೇಕೆ—ಎಂಬ ಕಷ್ಟ. ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರ ದೊರೆತೀತೆಂಬ ಭರವಸೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗವು ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದುವಾಗ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎನಬೇಕೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಇದ್ದೇ ಇದೆ; ಹುಡುಗೆಗೆ ೧೬ ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಮರಸು ದೊರಕುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಮರಸು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಅಪಹಾಸ್ಯವೊ ಅಷ್ಟೆ ಇಂತಹ ಮೆಟ್ಟಲಿನ ಮುಂಚೆ ಚೈತನ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅಪಹಾಸ್ಯವಾಗಬಹುದಲ್ಲ? ಚೈತನ್ಯವು ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅನುಕೂಲಗಳಿವೆ—ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ತಡೆಯೋಣ. ಕೊನೆಗೆ ಮಾನವನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚೈತನ್ಯ ಒಂದಾಗಿದೆ, ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಲ್ಲ? *

ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ವಿವರಿಸಿದ ಚೈತನ್ಯವು ಗೀತೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅಂದಿನ ರೂಢಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ಪುರುಷ'

---

* ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸಿದೆ.

ಇಲ್ಲವೆ 'ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ'. ಈ ಪುರುಷನು ಇಲ್ಲವೆ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದ ಚಲನವಲನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು :—

ಪುರುಷಃ ಸುಖದುಃಖಾನಾಂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವೇ ಹೇತುರುಚ್ಯತೇ ॥ (೧೩,೨೦)

ಸುಖದುಃಖಗಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಲನವಲನಗಳು ಮಾತ್ರ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ (ಪುರುಷನಿಗೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ, (ಜಡ) ದೇಹಕ್ಕೆ (ಪ್ರಕೃತಿಗೆ) ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಅದಕಾಗಿಯೆ

ಪುರುಷಃ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ಥೋ ಹಿ ಭುಂಕ್ತೇ ಪ್ರಕೃತಿಜಾನ್ ಗುಣಾನ್ (೧೩,೨೧)

ಎಂದು ಹೇಳಿವೆ. ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು ಎಂಬುದು ಪುರುಷನ ಈ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿದೆ :—

ಉಪದ್ರಷ್ಟಾ (ಅ)ನುಮಂತಾ ಚ ಭರ್ತಾ ಭೋಕ್ತಾ ಮಹೇಶ್ವರಃ (೧೩,೨೨)

ಅನೇಕ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚೈತನ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೆ ಎಲ್ಲ ಒಂದೇ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳೊ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಹೀಗೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ :—

ದ್ವಾವಿಮೌ ಪುರುಷೌ ಲೋಕೇ ಕ್ಷರಶ್ಚಾಕ್ಷರ ಏವ ಚ ।
ಕ್ಷರಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಭೂತಾನಿ ಕೂಟಸ್ಥೋಽಕ್ಷರ ಉಚ್ಯತೇ ॥ (೧೫,೧೬)

ಒಂದು 'ಕ್ಷರ' ಎಂದರೆ ನಶ್ವರವಾದ ಪುರುಷ, ಒಂದು 'ಅಕ್ಷರ' ಎಂದರೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಎಂದು ಓದಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ 'ಪುರುಷ (ಚೈತನ್ಯ)ವು ಶಾಶ್ವತವಾದುದೆ ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ' ಎಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿಗೆ ವಿರೋಧಬರುವುದು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಮಾತನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಹೆದರಬೇಕಾದ ವಿರೋಧವೆ ಇಲ್ಲ. 'ಕ್ಷರ' ಎಂದರೆ ನಶ್ವರವಾದ ಪುರುಷ ಯಾವುದು ? 'ಕ್ಷರಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಭೂತಾನಿ' ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ—ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ—ಕಂಡುಬರುವ ಪುರುಷ ನಶ್ವರವಾದುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವೊ ಆ ಚೈತನ್ಯ ನಶ್ವರವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು ? ದೇಹ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಪ್ಪದ ತಡೆ ಇದೆ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂತಹ ಅವಸ್ಥೆಗೆ 'ಮರಣ' ಎಂದು ನಾವು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ತಡೆಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಮಾನವಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋಚದ ವಿಷಯ. ಕೋಟ್ಯವಧಿ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾವು ಬರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ದೇಹದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದರಿಂದಲೆ ಸಾವು ಬರುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗದು, ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಡಾದುದರಿಂದಲೆ ಸಾವು ಬರುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ದೇಹದಿಂದ

ಸದೃಢವಿದ್ದವರು ಸಾಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು, ಇನ್ನೂ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಹಟವಿದ್ದವರೂ ಸಾಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಾವು ಬರುವುದು ಏಕೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಸಾವು ತಪ್ಪದು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ಅದಕಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚೈತನ್ಯವೂ ಜಡದೇಹದಂತೆ ನಶ್ವರವಾದುದು ಎಂದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಚೈತನ್ಯ ಅಕ್ಷರ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆಯೇ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಚೈತನ್ಯದ ವಿಷಯವನ್ನು ಗೀತೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆಯೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಹುಭಾಗವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಉಳಿದಂತಾಗುವುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಜೀವಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಇದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟೋ ಪಾಲು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯ 'ನಿರ್ಜೀವ' ವಸ್ತುಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆಯಲ್ಲ? ಅವುಗಳಿಗೆ ಚೈತನ್ಯದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆ? ಪ್ರಾದೇಶಿಕ (ಎಂದರೆ ಕ್ಷರ) ಚೈತನ್ಯ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಂತೂ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ, ಶಾಶ್ವತ (ಎಂದರೆ ಅಕ್ಷರ) ಚೈತನ್ಯವೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೆ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಶ್ವತ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲಿ ಕ್ಷರ ಚೈತನ್ಯವೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆಯೊ ಅಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ 'ನಿರ್ಜೀವ' ವಸ್ತುಗಳು ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯೋಣ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ತರ್ಕವನ್ನೂ ಅನುಕೂಲತೆಯನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. 'ನಿರ್ಜೀವ' ವಸ್ತು ಎಂದರೆ 'ಜೀವ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು' ಎಂದು ಯಾಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ನಮಗೆ ಚಲನವಲನಗಳು ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಚಲನವಲನಗಳೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಅಧಿಕಾರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿ 'ನಿರ್ಜೀವ' ಎಂದರೆ '(ನಮಗೆ) ಗೋಚರವಾಗದ ಜೀವವುಳ್ಳದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಕೂಲವಿದೆ. ಕೆಲವೇ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದೇಕೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ— ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಕೇಳಿ ನಿರುತ್ತರರಾಗಿದ್ದೆವಲ್ಲವೆ? 'ನಿರ್ಜೀವ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆತಂತಾಗುವುದು, ಅಥವಾ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿದೆ; ಹತ್ತಿರದವನ ಗುರುತು ತಿಳಿಯುವುದು, ದೂರದವನ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದರಂತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಚೈತನ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದು, ಬೇರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಅದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂರು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುವುದು. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ (ಕ್ಷರ) ಸ್ವರೂಪ; ಇನ್ನೊಂದು ಸಂತತ (ಶಾಶ್ವತ)ವಾದ (ಅಕ್ಷರ) ಸ್ವರೂಪ; ಮೂರನೆಯದು, ಕ್ಷರಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯದಾಗಿದೆ (ಯಾಕೆಂದರೆ

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ) ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಾಗಿದೆ (ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ 'ನಿರ್ಜೀವ'ದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ). ಹೀಗೆ,

ಯಸ್ಮಾತ್ ಕ್ಷರಮತೀತೋಽಹಂ ಅಕ್ಷರಾದಪಿ ಚೋತ್ತಮಃ (೧೫,೧೮)

ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ತೋರಿಸಿ

ಅತೋಽಸ್ಮಿ ಲೋಕೇ ವೇದೇ ಚ ಪ್ರಥಿತಃ ಪುರುಷೋತ್ತಮಃ (ಅದೇ ಶ್ಲೋಕ)

'ಪುರುಷೋತ್ತಮ' ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೬

ದೇಹ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳ ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ (ಆದುದರಿಂದ ನಶ್ವರ)ವಾದುವು, ಆದರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ಮೂಲದೇಹತತ್ತ್ವ (ಪ್ರಕೃತಿ) ಇನ್ನೊಂದು ಚೈತನ್ಯ(ಪುರುಷ) ಎಂಬೆರಡು ಶಾಶ್ವತ ಸಂಗತಿ ಇವುಗಳ ತಳಹದಿಯಾಗಿವೆ, ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಏಕರೂಪವಾಗಿವೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದೆವು. ವಿಷಯವು ಸುಲಭವಲ್ಲವಾದುದಕ್ಕೆ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತರಾದ ವಾಚಕರಿಗಾಗಿ ಮೊದಲು ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನಿದೆ—ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೂ ಹೋಗಲಿ—ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾವಕ್ಕಾದರೂ ಈ ಚರ್ಚೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆಯೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಮೊದಲು ತೋರಿಸೋಣ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲುಮಾಡಿದ ವಿಷಯಪ್ರಸ್ತಾವ ಯಾವುದು? ಲೋಭವು ಸಹಜಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ; ಆದರೆ ಆ ಲೋಭದ ಉಗಮವು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿದೆ; 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೆ ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡುದರಿಂದ ಲೋಭದ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ತಪ್ಪಿಹೋಗಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೇನು—ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿ ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷ ವಿವೇಚನೆಯ ಗೂಢದಲ್ಲಿ ಉಸಿರನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮುಳುಗಿದೆವು. 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮನೆಹೊಕ್ಕು ಪುರುಷ ನೊಸನಾಡಿ ಮೈಮರೆತು ಸರ್ವದಲ್ಲೂ ಸಮರಸನಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆನಿಸುವುದು—ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವು.

ಇಂತಹ ಅರ್ಥ ಅಗತ್ಯವೆ?—ಸಯುಕ್ತಿಕವೆ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲು ಇಂತಹ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದುದಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಪ್ರಕೃತಿ

ಎಂದರೇನು, ಪುರುಷ ಎಂದರೇನು, ಪುರುಷೋತ್ತಮನೆಂದರೇನು, ಇಂತಹ ಸಂಕೇತ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥ ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ತನ್ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯು ಹೇಳಿದೆ; ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. (೧) 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ, ನಶ್ವರವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ; ಸಂತತವಾದ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. (೨) 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಂಗಡ (distinction) ದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ, ಸಂಗಡ (unity) ದ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. (೩) 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಅನ್ಯರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಟಿದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ **ಅಹಂಕಾರದ ವಿಲಾಸವಲ್ಲ,** ತನ್ನತನದ **ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸ** (೪) 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಇಡಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಗತಿಬೀಜ. ಹಳೆಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆ ನಮ್ಮ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಮಾನವನು ತಾನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಲೋಭದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುವನು, ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನರಿತು ತಾನು ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯ, ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಲೋಭವನ್ನು ಬಿಡುವನು. 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ, ನಾನು ದೊಡ್ಡವನೆನಿಸಬೇಕು, ನಾನು ದರ್ಪದಂಭಕನಾಗಬೇಕು, ನಾನು ಧನವಂತನಾಗಬೇಕು, ಒಟ್ಟಾರೆ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು, ಇನ್ನೂ ಮೇಲೆನಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಚಾರ (ಇದೇ ಲೋಭ) ಬರುವುದು. ಇಂದಿನವರೆಗೆ 'ನಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾನವನು ಹೇಗೆ ಆತ್ಮಿಕ ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿಯುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ಅಪಾರ, ಅನಂತ ಸೃಷ್ಟಿಸಮುದ್ರದ ಒಂದು ಹನಿ (ನಮ್ರತೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಸಮುದ್ರ, ಸಮುದ್ರತ್ವ—ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನು—ಉಳ್ಳುದಕ್ಕೆ) ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ—ಸಮುದ್ರ ಉಳಿದರೆ ಉಳಿಯುವೆ, ಸಮುದ್ರ ಒಣಗಿದರೆ ಅಳಿಯುವೆ; ನನ್ನ ಅಳಿಕೆ-ಉಳಿಕೆ-ಬೆಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಮುದ್ರದ ಅಳಿಕೆ-ಉಳಿಕೆ-ಬೆಳಿಕೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ—ಲೋಭಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವೆ ದೊರೆಯದಂತಾಗುವುದು. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು, ಕರಿ-ಬಿಳಿ, ದುಡ್ಡಪ್ಪ-ದುಡಿವವ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಕ ಭೇದಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲವು ಲೋಭದಲ್ಲಿದೆ; ಆ ಲೋಭದ ಮೂಲವು 'ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಅಪಾರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ.

ಮಾನವನಿಗೆ ಭೇದಮೂಲಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಸಾಯುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಿಜ; ಆದರೆ ಸಾಯುವುದು ಮಾನವನ

ಸ್ವಭಾವಗುಣವಾಗಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ತಾನು ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ವಿಚಾರ; ಬೆದರಿದ ಗೂಳಿ ಬೇಕಾದಂತೆ ಹಾವಳಿಯನ್ನೆಬ್ಬಿಸುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಮೈಮರೆ (identification) ಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ಪ್ರಗತಿ ಇದೆ, ಸಿದ್ಧಿ ಇದೆ ಎಂದು ಗೀತೆಯ ನಿರ್ಣಯ. ಇನ್ನು ಈ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ಅದರ ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

೮. ಅವತಾರ ಮತ್ತು ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರ

೧

‘ನಾನು’ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು, ಕರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತು, ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾದ ಮಾನವನು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕನಾಗುತ್ತಾನೆ—ಪೋಷಕನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರ. ಇದೇ ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶವೆ?—ಎಂದು ಇಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾನವನು ಹಿರಿತನದ ದನಿಯಲ್ಲಿ ತುಟಿದೆರೆಯಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೊಸತೆಂಬುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಇಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಾನವನು ಇಂತಹ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದಲೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಥಾಜೀವನವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಇಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆದಿದೆ, ಸುಖ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ; ಜ್ಞಾನ ಹೆಚ್ಚಿದೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಉಳಿದಿಲ್ಲ; ಸಂಘಟನೆ ಬಲವಾಗಿದೆ, ಸುರಕ್ಷಿತತೆಯ ಭರವಸೆಯೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಇಂದಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗುವಂತಹ ಸಲಹೆಗಳಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೀತೆಯ ಮಹತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತತೆ. ಮಾನವನು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು, ಪರಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯಬೇಕು. ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರಬೇಕು ಮೊದಲಾಗಿ ನೀತಿಪಾಠಗಳನ್ನೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಗೀತೆಯೆ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳು, ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳು ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನೆ ಹೇಳಿವೆ, ಹೇಳುತ್ತಲಿವೆ, ಇನ್ನು ಮುಂದಾದರೂ ಅದನ್ನೆ ಹೇಳುತ್ತಲಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವೆ ಆಗಿಲ್ಲ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಬೇಕಾದುದು ಹಿರಿತನದ ಉಪದೇಶವಲ್ಲ, ದೊರೆತನದ ಆದೇಶ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಮಾನವನು ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ, ಅದನ್ನು ಬಿಡುವಂತಿಲ್ಲ, ಬಿಡುವುದಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಾರಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿ ಇದೇ ನಿಜವಾದ ದಾರಿ ಎಂಬ ದುರಭ್ಯಾಸ (obsession) ಸೇರಿದೆ. ಬೇರೆಯಾದ, ನಿಜವಾದ. ಅನುಕೂಲವಾದ, ಸುಗಮವಾದ ದಾರಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿದೆಯೆ?

ಅಂತಹ ದಾರಿ ಇದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನೆ ಗೀತೆಯೂ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ತಾನು ಮೊದಲಬಾರಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಇದನ್ನೆ ನಾನು ವಿವಸ್ವಂತನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೆ, ಅವನು ಮನುವಿಗೆ ಹೇಳಿದನು, ಮನು ಇಕ್ಷ್ವಾಕುವಿಗೆ ಹೇಳಿದನು; ಹೀಗೆಯೆ ಸಾಗಿದಾಗ ಈ ಮಾತು ಮರೆಗೆ ಬಿದ್ದಿತು;

ಇಂದು ಮತ್ತೆ ನಾನು ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ನಿನಗೆ ಹೇಳುತ್ತಲಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನೇ ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವದೇ ಮಾತನ್ನು ಅನೇಕ ಸಲ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಮಾತು ನಿರರ್ಥಕ ವಾದದ್ದು, ನಿಷ್ಫಲವಾದದ್ದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಮಾತಿನ ಪರಿಣಾಮ ನಮ್ಮ ಮೇಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದಾದರೂ ಸಮರ್ಪಕವಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು–ಸರಿಯಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ—ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದೆಂಬುದು ಇಂದಿನ ಪ್ರಚಾರಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಯಾಕಾಗಬಾರದು? ಅಥವಾ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ?

ಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅನ್ಯರಿಗೆ ಅಹಿತವನ್ನು ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಹಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವೈರವೃತ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮಾನವನಿಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತತ್ತ್ವ ಎಲ್ಲ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಆ ತತ್ತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿ ಇದೆ, ದಂಡಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಗೀತೆ ಯಲ್ಲೂ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೂ ಗೀತೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ, ಗೀತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯೆ ಬೇರೆ ಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತುಸು ಒಳಹೊಕ್ಕು ವಿಚಾರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಇಂದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದುದು ಬರಿಯ ತತ್ತ್ವ, ಗೀತೆ ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಆ ತತ್ತ್ವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೆ—ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಕೋರ್ಟು-ಕಚೇರಿ, ಪೋಲಿಸ-ಪಂಚನಾಮಾ, ಜೇಲ-ಜಜ್ಜ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ತತ್ತ್ವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆಯೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಭಾಸ ಬಯಲಾಗುವುದು. ಒಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಾವಧಿ ಜನರು ಅರೆಗೂಳಿನ ಕೂಲಿ ಪಡೆದು ಇಡಿಯ ಆಯುಷ್ಯ ದುಡಿಯುತ್ತಾರಲ್ಲ— ಅದು ಯಾವ ಆಚಾರ? ಅನ್ಯರ ಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುವ ಅವಕಾಶವಿದ್ದಾಗ ಕೂಡ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ತಾನೇ ಬಲಿಯುವನಲ್ಲ ಕಸಬುಗಾರ ಕುಂಭಕರ್ಣ! ಯಾವ 'ಕಲಮಿನ ಪ್ರಕಾರಾ' ಅವನಿಗೆ ದಂಡನೆ ಇದೆ? ನಿಜವಾಗಿ ಅವನ ವರ್ತನದಿಂದ ಅನೇಕರ ಅಸಂತೋಷ ಬೆಳೆದು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂತತ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕೂಲಿಕಾರನಿಗೂ ಮೇಲಿನ ಸೆಟ್ಟಿಯಷ್ಟೆ ಪಾಲು ದೊರೆಯಬೇಕು, ದೊರೆತರೆ ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ತತ್ತ್ವದ ಆಚರಣೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕ ಸನ್ಮಾನ

ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದೆ (ಲಂಚ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಿಂದ) ಗಳಿಸಲು ಹೋದರೆ ಅಪರಾಧವೆನಿಸುವುದು. ಆದರೂ ತಂದೆ ಕೂಡಿದ ಮಗುಗಳಿಗೆ ಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಪಾರ ಧನವು ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ, ಅನುಭವವಿಲ್ಲದ ಅವನ ಮಗನ ಹಕ್ಕಿನ ಆಸ್ತಿಯಾಗುವುದು! ಯಾರಿಗೂ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಅನ್ಯಾಯ ವಾದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬೇಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳು ವುದು; ನ್ಯಾಯ ಬೇಡಲು ಹೋದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಶಕ್ತಿಮೀರಿದ ನ್ಯಾಯವೇತನ ವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುವುದು! ಹಣವನ್ನು ವೆಚ್ಚ ಮಾಡಿ ಚುನಾಯಿತನಾಗಿ, ವೇತನವಿಲ್ಲದೆ ದುಡಿಯಲು ಸಿದ್ಧನಾಗಿ ನಾಗರಿಕನು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಬೇಕು! ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಪಾಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರದಿದ್ದರೆ ಅದು ತತ್ತ್ವದ ದೋಷವಲ್ಲ. ಸರಿಯಾದ ತತ್ತ್ವವಾದರೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲೇಬೇಕು, ಆಚರಣೆ ಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಕದಿದ್ದರೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಧೋರಣ ವಿರಲಿ, ಖಂಡಿತವಾದುದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂದೇಹವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಿನಾಶ ಇಲ್ಲವೆ ಡಾಂಭಿಕತನ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ತಾನರಿತರೆ ತಾನೇ ಗುರು. ತನ್ನ ತಾ ಗುರುತಿಸದಿದ್ದರೆ ತಾನೇ ಅರಿ—ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಧೋರಣ ಅಡಕ ವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಆಗಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:—

ಕರ್ಮೇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಸಂಯಮ್ಯ ಯ ಆಸ್ತೇ ಮನಸಾ ಸ್ಮರನ್ ।
ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಾನ್ ವಿಮೂಢಾತ್ಮಾ ಮಿಥ್ಯಾಚಾರಃ ಸ ಉಚ್ಯತೇ ॥ (೩,೬)
ನ ಬುದ್ಧಿಭೇದಂ ಜನಯೇದಜ್ಞಾನಾಂ ಕರ್ಮಸಂಗಿನಾಂ । (೩,೨೬)
ಅಜ್ಞಶ್ಚಾಶ್ರದ್ದಧಾನಶ್ಚ ಸಂಶಯಾತ್ಮಾ ವಿನಶ್ಯತಿ । (೪,೪೦)
ಉದ್ಧರೇದಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ ನಾತ್ಮಾನಮವಸಾದಯೇತ್ ।
ಆತ್ಮೈವ ಹ್ಯಾತ್ಮನೋ ಬಂಧುರಾತ್ಮೈವ ರಿಪುರಾತ್ಮನಃ ॥ (೬,೫)

ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ತುಟ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿ ತಡೆದಿಲ್ಲ; ತತ್ತ್ವ ತುಂಬಿ ದಂತೆ ಪ್ರಗತಿಯು ವೇಗ ಹೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ತತ್ತ್ವವು ನಮ್ಮ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಾರದುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು; (೧) ತತ್ತ್ವ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ, (೨) ತನ್ನ ಅರಿವೇ ತನಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿನಿಯೋಗವು ಸಮವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ತತ್ತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ, ಆಚರಣೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆ ತನಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ; ಅದಕಾಗಿಯೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ತಾನು ಹೊರತಾಗಬಹುದೆಂಬ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅವನಿಗಾಗುವುದು; ಯಾಕೆಂದರೆ, ತಾನು ಅನ್ಯರಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆ? ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ

ತನ್ನನ್ನೂ ಸತ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಆಚರಣೆಗೂ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ವಿರೋಧಬರುವ ಸಂಭವ ಕಡಮೆ.

೨

ಮಾನವನ ಸಂಸ್ಥಾರೂಪ ಸಂಘಟನೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಾತು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಸ್ವಪರಭೇದವನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟರೆ ಮಾನವನು ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವನು ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಯಾವ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಸ್ವಪರಭೇದವನ್ನು ಕಡಮೆ ಮಾಡುವುದೆ ಸಂಸ್ಥಾಸಂಘಟನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಸಂಸ್ಥಾ ಜೀವನ ಬೆಳೆದಂತೆ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ-ಸುರಕ್ಷಿತತೆಗಳು ಕಡಮೆಯಾಗತೊಡಗಿವೆ!

ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕುಟುಂಬ (Family) ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ-ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬ ಪರಸ್ಪರ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕುಟುಂಬ-ಜೀವನವು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಕಡಮೆ ಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು. ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸುವ ತಾಯಿಯ, ಹೆಂಡತಿಗಾಗಿ ಹುಲಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಗಂಡನ, ತಂದೆತಾಯಿಗಳಿಗಾಗಿ ಬಂದುದನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಸುಪುತ್ರರ ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿ-ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಓದಿ ನೋಡಿ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತೇವೆ, ಚಪ್ಪಾಳೆ ತಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ತರುವಾಯದಲ್ಲೂ ಕೌಟುಂಬಿಕತನದ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಕುಟುಂಬದ ಹೊರಗೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನವ ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಸ್ವಭಾವಸಹಜವಾಗುವಂತೆ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ; ತೋರಿಸಿದ್ದರೆ ಇಂದಿನ ಜಾತಿ-ಜಗಳಗಳ, ಇಂದಿನ ಘೋರ ಯುದ್ಧಗಳ ಪ್ರಸಂಗವೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಸ್ವಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತರಬೇತು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಕುಟುಂಬ ನಿಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಮರೆತಿತಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಾರ್ಥದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಗಂಡನ ಗಳಿಕೆಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯ ದಾಸ್ಯವೃತ್ತಿ! ತಂದೆ ಕೊಡುವ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮಗನ ವಿಧೇಯತೆ! ಇಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಗಳಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆತಿದೆ, ಮಗನಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಇದೆ—ಹೀಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನ ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಮಾನವಸಮಾಜದ ಮೂಲಘಟಕವಾದ ಕುಟುಂಬಪದ್ಧತಿ ಕ್ರಮೇಣ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬಪದ್ಧತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದ ವಿವಾಹಸಂಸ್ಥೆ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಸಡಿಲಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಇಂದಿಲ್ಲ ನಾಳೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಸಪ್ತಪದಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಸರಕಾರೀ ಕಾಯಿದೆಗಳಿಗನುಸರಿಸಿಯೆ ಮದುವೆಗಳಾಗುವ ರೂಢಿ ಬರುವುದು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದುದೆಂಬ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ' ವಿವಾಹಪದ್ಧತಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಕುಟುಂಬ

ಪದ್ಧತಿಯೆ ಕುಂಠಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುವುದು ? ಅಂತೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರಗತಿಪಥದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ತಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ ?

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯ ಉದಾಹರಣವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಜಾತಿಸಂಸ್ಥೆ—ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ.

ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಿತು. ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನ ಜಾತಿಸಂಸ್ಥೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವಿದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗದು. ತಂದೆಯು ಮಗನಿಗೆ ತನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಚಿಕ್ಕಂದಿನಿಂದ ತಂದೆಯ ಕಸಬನ್ನು ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಎಳೆವಯಸ್ಸಿನ ಮಗುವಿಗೆ ಆ ಕಸಬಿನಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಕುತೂಹಲವೂ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಹಜ. ಹಾಗೆ ಬೆಳೆಯುವ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ತಂದೆಯು ತನ್ನೊಡನೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸಿ ತನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದನು. ವೇದಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡಲು ಇಂದಿನಂತೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾಗಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಸಬು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ನಡೆದು ಬರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಪದ್ಧತಿ. ಗುರುವಿಗೂ (ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಗುರು' ಎಂದರೆ ತಂದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಶಿಕ್ಷಕ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿದ್ದುದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ) ಶಿಷ್ಯನಿಗೂ ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ; ತಂದೆಯೆ ಶಿಕ್ಷಕನಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಅಂಧವಿಧೇಯತೆಯ ದಾಸ್ಯವೃತ್ತಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲ, ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಉತ್ಸಾಹ ಶಿಷ್ಯನಲ್ಲಿ; ಇಂದಿನಂತೆ ಏನೂ ತಪ್ಪು ಮಾಡದೆ 'ಪಾಸು' ಪಡೆಯುವ ಬುದ್ಧಿಯ ಡೊಂಬರಾಟದ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲ. ತಪ್ಪು ಮಾಡುವುದು ಸಹಜವೆಂದು ತಂದೆಯಿಂದ ಕಂಡು ತಿಳಿದು, ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ತಾನೇ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹೆಚ್ಚು ತಪ್ಪಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕಲಿವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವದು. ಈ ಮಾದರಿಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ, ತಂದೆಯ ಕಸಬನ್ನೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿಸುವ ರೂಢಿಗೆ 'ಜಾತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತು. ಅನುವಂಶಿಕ ಕಸಬುಗಾರಿಕೆ ಜಾತಿ. ಈ ಪದ್ಧತಿಗಾಗಿಯೆ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ಮೇಲ್ತರದ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ, ನುರಿತ ಕಸಬುಗಾರಿಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಿತು ; ಕೆಲವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಹೋದ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಪಡೆದಿದ್ದಿತು. ಇಂತಹ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಇಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವ ದಶೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿದೆ? ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ವರ್ಣ' ದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು 'ಜಾತಿ' ಯಿಂದ ನೇಕಾರನಿರಬಹುದಾಗಿತ್ತು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಂಜಸ್ಯವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇಂದು 'ಜಾತಿ'

ಯಿಂದ ನೇಕಾರನಿದ್ದವನು 'ವರ್ಣ'ದಿಂದಲೂ ನೇಕಾರನೆ! 'ವರ್ಣ'ದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಿದ್ದವನು 'ಜಾತಿ' ಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆ! ವೇದಕಾಲದಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಾಗಿ ದಂತೆ ಕ್ರಮೇಣ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಎರಡೂ ಒಂದಾಗುತ್ತ ನಡೆದು, 'ಜಾತಿ'ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆ ಅಳಿದು ಹೋಯಿತು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಸಬುಗಾರಿಕೆ ಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಇದ್ದರೆ, ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕೆಯ ಬಕ್ಕರಿಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಇದೆ! ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿ ಅವನನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪೋಷಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿತು ಅಂದಿನ ಜಾತಿ. ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ತರದಿಂದಲೂ ಪೋಷಕವಾಗದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸೂಯೆ ಯನ್ನೂ ದ್ವೇಷವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸೋಮಾರಿತನವನ್ನು ತರುತ್ತಿದೆ ಇಂದಿನ ಜಾತಿ. ಕುಟುಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಅಳಿವಂತೆ ಜಾತಿಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಅಳಿಯುತ್ತಲಿದೆ; ಆದರೆ ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಅಳಿಯುವ ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಕೊಳೆಯುತ್ತ ಲಿವೆ, ಅದಕಾಗಿ ಅಳಿಯುವ ಮುಂಚೆ ಸುತ್ತಲು ಅನಾರೋಗ್ಯವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಿವೆ. ಸನಾತನ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಪದ್ಧತಿಗೂ ಈ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ತನಗಿದ್ದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಪದ್ಧತಿ, ಅಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕರ್ಮವಿದೆ; ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರಲು (ಸಮಾಜಸಂಘದ ಸದಸ್ಯನಾಗಲು) ಜಾತಿ-ಪದ್ಧತಿ, ಅಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷಣವಿದೆ. ಇಂತಹ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯು ಹೀಗೇಕೆ ಬೆಳೆಯಿತು? ಆ ಪದ್ಧತಿಯ ತತ್ತ್ವವು ಸಮರ್ಪಕವಾದುದಿದ್ದರೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಘಾತಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆಯಲ್ಲ?

ಜಾತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಭೇದಭಾವವನ್ನು ಮರೆಯಿಸಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ನೋಡ ಬಹುದು. ಮಾನವ-ಮಾನವರ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ಭೇದಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿಸಿ ಮಾನವನ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆಯಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನವಿಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲೂ ಒಬ್ಬ ದೇವನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಂಘಟನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಪೋಷಕ. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೇವನೊಬ್ಬ ಕಾರಣ; ಎಲ್ಲರೂ—ಅವರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭೇದಾವಸ್ಥೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ—ಸರಿ ಸಮಾನರಾಗಿ ಆ ದೇವನ ಮಕ್ಕಳು. ಇಷ್ಟೇ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥೆ ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಆ ದೇವನ ಪರಿಚಯ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು, ದೇವನು ಮಾನವನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕತೊಡಗಿದನು, ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯವ-ಕೆಟ್ಟವ ಎಂದು ಶಿಫಾ ರಸಪತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡತೊಡಗಿದನು. ಆಯಿತು. ಸಾವಿರ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಒಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬಂತೆ ಸಾವಿರ ಸುಳ್ಳು ಸಾಧಿಸಿ ಒಬ್ಬ ದೇವನನ್ನು ಒಲಿಸ ಬೇಕಾಯಿತು; ಕೊನೆಗೆ ತನಗಾಗಿಯೆ ಒಲಿಯುವ ದೇವನನ್ನು ಹೊಸತಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿ

ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಮೊದಲು ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಸಮಾನರಾಗಿ ದೇವನ ಮಕ್ಕಳೆನಿಸಿದ್ದರೆ ಈಗ ಕೆಲವರು ಪ್ರೀತಿಯ ಮಕ್ಕಳಾದರು. ಯಾವುದಕ್ಕೂ ದೂರುವಂತಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇವನು ಮೇಲಿನವನು, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನು ಮೀರಿದವನು, ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟ, ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಸಂತರು–ಮಹಾತ್ಮರು–ಪೂಜ್ಯರು–ದೇವಸಮಾನರು. ಹೀಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳಾದವು, ಅನೇಕ ದೇವರುಗಳಾದವು, ಪರಸ್ಪರವಾದ ಅಸೂಯೆ–ದ್ವೇಷ–ವಂಚನೆ–ನೀಚತನಗಳ ವೃತ್ತಿ ತಲೆದೋರಿತು. ಇಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಚೂರಿ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ! ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಯುರೋಪದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೆ ಯುದ್ಧವಾಗಿ ರಕ್ತದ ಕಾಲುವೆಗಳಿಂದ ದೇವನ ಅಭಿಷೇಕವಾಯಿತು! ದೇವನಿಗೆ ತೀರ್ಪನ್ನೂ ಶಿಫಾರಸಪತ್ರವನ್ನೂ ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಬಂದುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇವನ್ನರಿತೇ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:—

ನಾದತ್ತೇ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ಪಾಪಂ ನ ಚೈವ ಸುಕೃತಂ ವಿಭುಃ । (೫,೧೫)

ದೇವನು ಮಾನವನ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವದಿಲ್ಲ, ಕೈಹಾಕಬಾರದು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೂ ದೇವನು ಅಲ್ಲದ ಕಾರಭಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಮೂಲಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸಮಾಜಪ್ರಗತಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವನಲ್ಲ? ಇದಲ್ಲದೆ, ದೇವನು ಕೈಚಾಚಿದಂದಿನಿಂದ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ–ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ–ಕಾರ್ಯದಕ್ಷತೆ ಅಳಿದುಹೋಗಿವೆ. ದೇಶಾವರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಹಸಿಬೆಯಂತೆ ದೇವ; ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವುದು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಯಾಕೆ? ತಿಳಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ದೇವನೆ ಗತಿ ಎನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆಲಸ್ಯ ಬಂದಿತು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸರಿಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ದೇವನಿಗಿದ್ದುದರಿಂದ ತಾನು ಹೇಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ನಡೆಯುವದೆಂದು ಮಾನವನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು. ಅಂತೂ ಮಾನವನನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಬಂದ ದೇವನು ಉನ್ನತಿಪಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವನನ್ನು ಇಳಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾನೆ!

ದೇವನ ಈ ಅಸಮಂಜಸ ದರ್ಪರಾಜ್ಯವನ್ನಡಗಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಥೆ ಮುಂದೆ ಬಂದಿತು. ಅದೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಇಲ್ಲವೆ ದೇಶ (The State or the Nation). ದೇವನಿಗಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಭೇದಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀರಿಸಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಹಕಾರ್ಯರನ್ನಾಗಿ, ಏಕಧ್ಯೇಯರನ್ನಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ದೇವನ ಇಲ್ಲವೆ ಧರ್ಮದ ಭೀತಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ; ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಭೀತಿ ಇಹಲೋಕದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ದೇವನು ದಂಡಿಸಿದರೆ, ಇರುವಾಗಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರವು ದಂಡಿಸುವದು.

ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಹೀಗೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ, ಅಧಿಕಾರವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವೇನಿದೆ? ಎಲ್ಲರ ಭೇದಭಾವವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಭೇದಭಾವಕ್ಕೆಯೆ ಸಂಘಟಿತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೆ? ದೇಶಾಭಿಮಾನವು ಇಂದಿಗೂ ಸದ್ಗುಣವೆನಿಸುವುದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಿವೆ. ಆಯಾ ದೇಶದ ದೇಶಾಭಿಮಾನಿಯು ತನ್ನ ದೇಶವೆ ದೊಡ್ಡದೆನ್ನುವನು. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸ. ದೇವಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಅನಿಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತಿವೆ. ದೇವನು ದೂರದವ, ದೇಶವು ಮೈಮುಟ್ಟಿ ನಿಂತಿದೆ. ದೇವನಂತೆ ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದಿತು. ಬರಿಯ ದೇಶವಲ್ಲ; **ಮಾತೃದೇಶ, ಪಿತೃದೇಶ** ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದಿತು. ಕೂಡಲೆ ದೇಶವು ಪೂಜ್ಯವಾಯಿತು. ದೇಶಕ್ಕೆ ಅವಮಾನವಾದರೆ ದೇಶದ ಜನರೆಲ್ಲ ಸೇಡು ತೀರಿಸಲು ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೆತ್ತುವರು. ದೇಶಕ್ಕೆ 'ಬಡತನ' ಬಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶವನ್ನು ಸುಲಿಯಲು ಸಾಗುವರು. 'ದೇಶ'ವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರ ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬನಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ದೇಶ' ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುವುದು; ಮಿಕ್ಕವರಂತೆಯೆ ಹಸಿವೆ-ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚು-ಮೋಹ-ಮಲಬದ್ಧತೆಗಳಿಗೊಳಗಾದ ಒಬ್ಬ ಅರಸನೊ ಒಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿಯೊ ಆ ಭಾವನೆಯ ಪ್ರತೀಕನಾಗಿರುವನು. ಅಂತೂ ದೇಶವೆಂಬುದು ಮಾನವಪ್ರಗತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗುವ ಸಂಘಟನೆಯಾಗದೆ, ದ್ವೇಷ-ಕಲಹ-ಅಸೂಯೆ-ಯುದ್ಧ-ದುರಭಿಮಾನಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಡುವ ಒಂದು ಸಂಘಟಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದು. ದೇಶಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹೀನತೆಯೆ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದು. ರಾಷ್ಟ್ರವು ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು (the state can do no wrong). ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಮುಂಚಿನವರು ದೇವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಆದಕಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ದೇವನಂತೆಯೆ ಶಿಫಾರಸ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡತೊಡಗುವುದು. 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ದ (ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಸೂತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದವರು) ಮಾತಿಗೆ ಮರುಮಾತಿಲ್ಲದೆ ತಲೆತೂಗುವವರು ಜಾಣರೆನಿಸುವರು; ಜಾಣರಾದವರು ಮಿಕ್ಕವರಾದ ತಾವು ಮೇಲಿನವರು ಎಂದು ಕಣ್ಣು ತಿವಿವಂತೆ ತೋರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವರು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಾಯಿದೆ-ಕಾನೂನು-ವ್ಯವಹಾರವು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಜಾಣರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದು. ಆದರಿಂದ ಕನಲಿ 'ಕೋಣ'ರು (ಇವರದು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಹುಮತ) ಅಧಿಕಾರಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವರು. ಅಸೂಯೆ-ಅಸಂತೋಷ! ಅಸಂತೋಷ-ದ್ವೇಷ! ದ್ವೇಷ-ದರ್ಪಾಧಿಕಾರ! ದರ್ಪಾಧಿಕಾರ-ಅಂತಃಕಲಹ! ಹೀಗೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹುಚ್ಚುತ್ತಾ ಮಾನವನಿಗೆ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ-ಸುಖ-ಶಾಂತಿ-ಸುರಕ್ಷಿತತೆಗಳು ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುವು.

ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂಬುದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಇಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದೆ; ಕೆಲವು ಜನರು ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಮೇಲೆ ನ್ಯಾಯದ ಸೋಗಿನಿಂದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗುವುದು; ಅದಕಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಸ್ಥೆ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಸ್ಥೆಯೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ; ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಸಂಸ್ಥೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿತ್ವದ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ದೇವಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೋಲುವುದು. ದೇವಸಂಸ್ಥೆಯಿಂದ ಆದ ಅನಿಷ್ಟಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಖಂಡಿತ. ಯಾಕೆಂದರೆ ದೇವ-ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಅನುಕೂಲಗಳು ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ದೇವನು ಕಾಣದ ವಸ್ತು, ಅದಕಾಗಿ ದೇವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನಂಬಬಹುದು; ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯು ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅದಕಾಗಿ ನಂಬಿದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿರಾಶೆ ಪಡುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚು. ದೇವನು ಅಜರಾಮರ; ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಸಾವಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ದೇವನನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಮನುಂತಾಗಿ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ; ಆದರೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಆಹಾರ-ನಿದ್ರಾ-ಭಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಿರುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

೩

ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಂದು ಕಾಣಿಸಿದ್ದರೂ ಮಾನವನ ಪ್ರಪಂಚದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ದ್ಯೋತಕಗಳಾದ ತತ್ತ್ವಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನರಿತ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಲು ಸಾಕು. ಒಂದು ದೇಶದ, ಒಂದು ಜನಾಂಗದ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಮಗ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇಡಿಯ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೀಗೆ ಏರಿಳಿತಗಳಿಂದ ಕುಂಠಿತವಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಎದುರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾನವನು ಹೊಸ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವನು; ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಆ ಸಂಘಟನೆ ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಬಲ್ಲುದು; ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದೇ ಸಂಘಟನೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು; ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಾಲಾನುಸಾರ ಮಾನವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಎದುರಿಸುವುವು; ಆಗ ನಿರ್ವಿಣ್ಣನಾದ ಮಾನವನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆಯುವನು; ಈ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಹಳೆಯ ಎಡರುಗಳನ್ನು ದಾಟಿದರೂ ಹೊಸ ಎಡರುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು, ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ಪ್ರಗತಿಯ ದಾರಿ ಕೆಸರಿನ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ ಮಾನವನಿಗೆ; ಒಂದು ಕಾಲನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲು ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ; ಎತ್ತಿದ ಕಾಲನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಾಗ ಹೆಚ್ಚಿದ ಭಾರಕ್ಕಾಗಿ

ಊರಿದ ಕಾಲು ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಳಗೆ ನಡುವುದು! ಸಮಾಜಪದ್ಧತಿ-ಧರ್ಮ-ದೇಶ-ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ್ದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಅನುಭವ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದೊಂದು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವೆಂದೇ ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ! ಬೆಳೆದದ್ದು ಅಳಿಯಲೇಬೇಕಂತೆ! ಆದರೆ ಎಂತಹ ತಪ್ಪು ವಿಚಾರವಿದು! ಬೆಳೆದದ್ದು ಅಳಿಯಲೇಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಸಂತತವಾದ ಪ್ರಗತಿಯೆ ಮಾನವನಿಗಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೇಕೆ, ಸಂತತವಾದ ಪ್ರಗತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತು! ಪ್ರಗತಿಯೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೆಲ್ಲಿದೆ—ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಮಾನವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಬೆಳೆದದ್ದು ಅಳಿಯಲೇಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆ ಸಂಘಟನೆಯ ಹವ್ಯಾಸಕ್ಕೇ ತೊಡಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೆ ತೋರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಹೇಗಾದರೂ ಅಳಿಯುವುದೆಂದು ಸ್ವಾರ್ಥ-ಆಹಾರ-ಕಾಮವಾಸನೆಗಳ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಅತಿರೇಕವಾಗಿ, ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲ; ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಬಾಳಬೇಕೆಂಬಾಗ ಇಂದು-ಮುಂದುಗಳ ಸಂತತ ಬೆಳೆವಣಿಗೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಂತಹ ಭಾವನೆ ಮಾನವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಭಾವನೆಯೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ; ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬೆಳೆಯಲು ಹಟ ತೊಡುವುದು; ಸುತ್ತಮುತ್ತಲನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಇದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮ. ಆದರೂ ಎಲ್ಲವೂ ಅಳಿಯುವುದಲ್ಲ! ಹಿರಿಯ ಭಾವನೆ ಇದ್ದು ಉಪಯೋಗವೇನು? ಯಾವುದೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ, ಉಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ-ಸತ್ಯವಾದ ಅನುಭವ. ಈ ಅನುಭವದ ಬಲವಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು, ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು, ಮಾನವನಿಗೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಆಶೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೃಷ್ಣನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಭಾವನಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಅಳಿಯುವುದು ಎಂಬ ಹಟ ಯಾಕೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಮೊದಲ ಮರುಸವಾಲು. ಉಳಿದುದು ಯಾವುದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನೆ—ಇತಿಹಾಸವನ್ನೆ—ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಕಳವು ಮಾಡಿದರೆ ದೇಹಾಂತಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಕಾಲದಿಂದ ಕಳವು ಮಾಡುವುದು ರೋಗ, ಅಪರಾಧವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಳ್ಳನಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬ ಇಂದಿನ ಕಾಲದ ವರೆಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಮಾನವನ ವಿಚಾರ ಹೇಗೆ

ಬೆಳೆಯುತ್ತ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಳಸಿಗೆ ದೇಹಾಂತ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೆ ನಾವು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವ ಮುಂದೆ ಉಳಿದಿದೆ, ಹಿಂದಿನ ವಿಚಾರ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಂತೂ ಬೆಳೆದದ್ದೆಲ್ಲ ನಾಮಶೇಷವಾಗಿ ಅಳಿಯುವುದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬೆಳೆದದ್ದು ಉಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣವೆ? ಪ್ರಗತಿ ಖಂಡಿತ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇದ್ದರೆ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಗತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು—ಒಳ್ಳೆಯದು—ಬೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದುದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಈ ದೊಡ್ಡ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ:—

ನ ಹಿ ಕಲ್ಯಾಣಕೃತ್ ಕಶ್ಚಿದ್ ದುರ್ಗತಿಂ ತಾತ ಗಚ್ಛತಿ ॥ (೬,೪೦)

'ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುವವನಿಗೆ ವಿನಾಶ-ಅಪಾಯ-ಎಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಸಂಭವಿಸದು' ಈ ಮಾತಿಗೆ ಆಧಾರವೇನು? ಪ್ರಗತಿಯು ಖಂಡಿತ, ನಿಸರ್ಗನಿಯಮ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆಯೊ ಅದೇ ಈ ಮಾತಿಗೂ ಆಧಾರ; ಅರ್ಥಾತ್, ಮಾನವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಭಾವನಾಶಕ್ತಿ.

ಕೇವಲ ಭಾವನಾಶಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೆ ಕೃಷ್ಣನು ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೆಳೆದದ್ದೆಲ್ಲ ಅಳಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ತರ್ಕದಿಂದ ತೂಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಳಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೆ ಬಹಳ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅವನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಒಪ್ಪುವಾಗ ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಮಾನವನು ಅನೇಕ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನೇನೊ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು, ನಿಜ; ಅವೆಲ್ಲ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹೊಸ ತರದ ಎಡರುಗಳನ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿವೆ, ಇದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿದರೆ, ಮಾನವನ ಸಂಘಟನಾತತ್ತ್ವವೆ ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಯಾಕೆ ಹೊರಡಬಾರದು? ಯಾವ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ತತ್ತ್ವವೆ ತಪ್ಪಾದುದರಿಂದ ಆ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಹೊಸ ತೊಡಕುಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುವು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಆಕ್ಷೇಪ. ನೋವಿನ ಬಾಧೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಮದ್ದು ಅಷ್ಟೆ, ಮದ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಮದ್ಯಸೇವನೆಯ ಮದ ಇಳಿದ ಮೇಲೆ ನೋವು ಇನ್ನೂ ಪೀಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ 'ನೋವು ಎಂಬುದು ಅಪರಿಹಾರ್ಯ' [illegible]ನ್ನುಂದೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಮದ್ಯಸೇವನೆಯ ತತ್ತ್ವವೆ ತಪ್ಪಾದುದು ಎನ್ನಬಹುದೆ?

ಮಾನವನ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟವಾದ ತತ್ತ್ವ ಯಾವುದು? ಮಾನವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನರಿಯದೆ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಿದ್ದುದು ತಪ್ಪು. ಇಂದಿನ—

ವರೆಗಿನ ಸಂಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ದೋಷವಿದೆ. ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವವು ಅವನ ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲ; ಆದರೆ ಆ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೆ ಮರೆತು ನಾವು ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದೇವೆ. ನನ್ನ ಮಗ ದೊಡ್ಡವ, ಅವನ ಮಗಳು ಬೆಳೆದವಳು. ನನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಬೇಕು, ಅವನ ಮಗಳಿಗೆ ಗಂಡ ಬೇಕು. ಈ ಲೆಕ್ಕದಿಂದ ಆಯಿತು ಮದುವೆ! ಹೀಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಐಕ್ಯವಾಗಬೇಕಾದಲ್ಲಿ, ಅಸಹಾಯತೆಗೆ ತುರಿಸಿದ ಬೊಕ್ಕೆಯಂತಾಗಿದೆ ನಮ್ಮ ಸಂಘಟನೆ. ಪ್ರಾಣಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿದೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೂ ತದ್ರೂಪವಾದಂತಿದ್ದ ಹೃದಯಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಬುದ್ಧಿ ಕೆಡುಹಬಲ್ಲದು, ಕೆಡುಹುತ್ತಲಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸರಿಸಮಾನರೆಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮತಾಧಿಕಾರವಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪದ್ಧತಿ ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಮತಾಧಿಕಾರ ಸಾಮಾನ್ಯವಿದ್ದರೂ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಡಮೆಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೆ ಹೆಚ್ಚು. ಅದಕಾಗಿ ಧನವಂತರು, ವಂಚಕರು, ಬಾಯ್ಬಡಕರು ಇಂತಹರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಚುನಾಯಿತರಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದವರ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯವಹಾರ. ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಹುಮತದಿಂದಲೆ ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಅನವಸ್ಥೆಗೆ ಬೇಜಾರಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಇಂದು ಏಕತಂತ್ರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿತ್ವ ತಲೆ ಎತ್ತಿ ನಿಂತಿದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ, ಒಬ್ಬ ಪ್ರಭು ದೊರೆತರೆ ಮಾತ್ರ ಇವರು ಯೋಗ್ಯ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗಬಹುದು ಎಂಬ 'ಪ್ರಭು-ಪ್ರಜಾ-ಪತಿತ್ವ' ಪದ್ಧತಿ ಸುಸಂಸ್ಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದೆ! ಇದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಪ್ಪೊ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಾನರಿಯದ ಮಾನವನ ತಪ್ಪೊ?

೪

ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಏಕರೂಪತೆ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ಮಾನವನ ಎಲ್ಲ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅವನ ಬುದ್ಧಿಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿವೆ. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಪಡೆದ ಅನುಭವವನ್ನು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿ ಬುದ್ಧಿ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಪರಸ್ಪರ-ಸಹಾಯ, ಪರಸ್ಪರ-ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಪರಸ್ಪರ—ಅನಿವಾರ್ಯತೆ—ಇಂತಹ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಂದಲೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ದೇವನ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು; ದೇವನನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆ ಸೌಖ್ಯ—ಸುರಕ್ಷಿತತೆಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅನುಭವದಿಂದಲೆ ದೇವ-ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಸಂಘಟನೆಗಳು

ಅಸ್ಥಿರವಾಗಲೇಬೇಕು ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅಸ್ಥಿರವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿ ಶಕ್ತಿಯು ಒಬ್ಬ ಮಾನವನಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ತೀರ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಭೇದಭಾವನೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೆ ನಿಂತಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನಿಗೊಂದು ಬೇಕು, ನನಗೊಂದು ಬೇಕು. ಅವನದನ್ನು ಅವನು ಗಳಿಸುವಾಗ, ನನ್ನದನ್ನು ನಾನು ಗಳಿಸುವಾಗ— ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಶಯದಿಂದ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವದು ಬೇಡ. ಅದಕಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಂಘಟಿತರಾಗುವೆವು. ಜಾತಿ–ಧರ್ಮ–ದೇವ–ರಾಷ್ಟ್ರ ಮೊದಲಾದ ಸಂಘಟನೆಗಳ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಭೇದಭಾವನೆಯನ್ನೆ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅನೇಕಕಾಲ ಸಂಘಟಿತರಾದ ಮೇಲೆ ಪರಸ್ಪರ ಬುದ್ಧಿ-ಭೇದ ಕಡಮೆಯಾದೀತು ಎಂಬುದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಆಸೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಭೇದವು ಪ್ರಕೃತಿಯ (ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ನಿಸರ್ಗದ) ನಿಯಮವಾಗಿದೆ.

ನ ತದಸ್ತಿ ಪೃಥಿವ್ಯಾಂ ವಾ ದಿವಿ ದೇವೇಷು ವಾ ಪುನಃ ।
ಸತ್ತ್ವಂ ಪ್ರಕೃತಿಜೈರ್ಮುಕ್ತಂ ಯದೇಭಿಃ ಸ್ಯಾತ್ ತ್ರಿಭಿರ್ಗುಣೈಃ ॥ (೧೮,೪೦)

'ಸತ್ತ್ವ, ರಜಸ್ ಮತ್ತು ತಮಸ್ ಎಂಬ ಮೂರು ಗುಣಭೇದಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗದ ಪದಾರ್ಥವು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೆ ಅಲ್ಲ, ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಿಕ್ಕದು.' ಎಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಮೂರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಚಲನವಲನದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವವೆ ಮೂರು ವಿಧದ್ದಿರುವುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು.

ಕೃಷ್ಣನು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹಟದಿಂದ ನಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗುಣಭೇದದ ವಿವರವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವ ಯಾಕೆ? ನಾವು ಈ ಗುಣಭೇದವನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ, ಅದಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಸರಿಸಮಾನರು ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿದ್ದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತಿಲ್ಲದೆ, ಒರಿಯ ಮೂಗು ಮುರಿದೇ ಅನೇಕರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ, ಧೈರ್ಯವಾಗಿ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನು ವರ್ಣಿಸಿದ ಅನೇಕ ಗುಣಭೇದಗಳ ಉದಾಹರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಹಾರವೂ ಒಂದಾಗಿದೆ (೧೭,೮–೧೦). ಈ ಉದಾಹರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಮನನೀಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಸರಿಸಮಾನರು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಡೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಇದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾದ ಹೇತುವಾಗಿದೆ. ಆಹಾರದಿಂದ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ–ರಾಜಸ–ತಾಮಸ

ಗುಣಗಳು ಬಲಪಡುವುದು ನಿಜವಾದರೆ, ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸರಿಸಮಾನರಾಗುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ವ್ಯಥವಾಗಿ ನಂಬಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆಹಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಪಶುವಿಗಿಂತ ಹೀನಾಯಮಾನವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಪಶು-ಪಕ್ಷಿಗಳು ತಮಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಆಹಾರವನ್ನೆ ತಿನ್ನುತ್ತವೆ; ಅಂತಹ ಆಹಾರ ಸಿಕ್ಕದಿದ್ದರೆ ಅವು ದೇಶಾಂತರದಲ್ಲಿ ಶೋಧ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಆಹಾರವನ್ನೆ ದೊರಕಿಸುವುವು. ಆದರೆ ಮಾನವನು 'ಸುಸಂಸ್ಕೃತ'! ಒಂದೇ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬುದ್ಧಿವಂತ! ಇದಲ್ಲದೆ ಇಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ—ಹಣದ ಉಪಯೋಗ ರೂಢಿಯಾದಂದಿನಿಂದ—ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಇದೆ; ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ (ಎಂದರೆ ಹಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು) ಪಡೆಯುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ, ನ್ಯಾಯವೂ ಎನಿಸಿದೆ. ಒಂದೇ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗ್ಯ ಆಹಾರ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ ದೊರೆತ ಆಹಾರವನ್ನೆ ತಿನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು ಮಾನವನಿಗೆ! ಸಾಕಷ್ಟು ಹಣವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದ್ದ ಹಣದಲ್ಲಿಯೆ ಸಿಕ್ಕಷ್ಟು ಮತ್ತು ಸಿಕ್ಕಂತಹ ಆಹಾರವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕಾಗುವುದು! ಇಂದಿನ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನು 'ತಾಮಸ' ಎಂದು ಹೇಳುವ,

ಯಾತಯಾಮಂ ಗತರಸಂ ಪೂತಿ ಪರ್ಯುಷಿತಂ ಚ ಯತ್ ।
ಉಚ್ಛಿಷ್ಟಮಪಿ ಚಾಮೇಧ್ಯಂ ॥ (೧೭,೧೦)

ಇಂತಹ ಆಹಾರವೆ ದೊರೆಯುವುದು. ಸಿರಿವಂತಿಕೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅವರವರ ಆಹಾರ; ಅವರವರ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲರೂ ಸರಿಸಮಾನರಾಗಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಮೆ ಅದೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಿರಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು! ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಬರುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಂಬಿದ ಮಾನವ-ಕುಲವು ಹುಚ್ಚರ ಜನಾಂಗವಾಗಿರುವುದು!

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಳಹದಿ ಕೂಡ ತಪ್ಪಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಸರಿಸಮಾನರೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದದ್ದೆ ತಪ್ಪು; ಯಾರೂ ಒಬ್ಬರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನರಿಲ್ಲ, ಸರಿಸಮಾನರಿರುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ; ಆದುದರಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲವೆ ಮಾನವಪ್ರಪಂಚದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಾವು ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು?

೫

ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಸರಿಸಮಾನತೆ ಎಂಬುದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪಥವು ಏರಿಳಿತಗಳಿಂದ ವಿಷಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೊಸತಾಗಿ ತುಂಬಿಲ್ಲ; ಇದಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅಂತಹ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ ಅವನ ಮತವು ಕೇವಲ ನಿರಾಶಾವಾದವಿರಬೇಕು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯ

ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಭೇದವು ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗೀತೆಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೆ ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದೇವೆ (೧೮.೪೦). ಇನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಗಳೂ ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬರುವುದು:—

ಪರಿತ್ರಾಣಾಯ ಸಾಧೂನಾಂ ವಿನಾಶಾಯ ಚ ದುಷ್ಕೃತಾಂ।
ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನಾರ್ಥಾಯ ಸಂಭವಾಮಿ ಯುಗೇ ಯುಗೇ ‖ (೪,೮)

'ಒಳ್ಳೆಯವರನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಕಿಡಿಗೇಡಿಗಳನ್ನು ಅಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವೆ' ಆಸ್ತಿಕವಾದವನ್ನು ಸದ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ಮಾತನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಜ್ಜನರ ಸಂರಕ್ಷಣೆ-ದುಷ್ಟರ ದಂಡನೆ-ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆ ಈ ಮೂರು ಮಾತುಗಳಿಗೆಯೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆ ಸಂಗತಿ ಕೊನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿದೆ. '**ಸಂಭವಾಮಿ ಯುಗೇ ಯುಗೇ**'— **ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುಗದಲ್ಲಿ**—ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದರ ಕಾರಣವೇನು? ಅವತಾರಪುರುಷನು (ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲಾಗದು) ದುಷ್ಟರನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಹೋಗ ಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಬೇನೆ ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಆರೋಗ್ಯವೆ ಉಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲ–ಇಲ್ಲ–ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಬೇನೆ ಕಳೆದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇನೆ ಬರುವುದು ದೇಹ–ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಸಂಭವನೀಯವೊ ಅಷ್ಟೆ ಒಮ್ಮೆ ದುಷ್ಟರು ನಿರ್ಮೂಲರಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ—ಮತ್ತೂ ಮತ್ತೂ!-ದುಷ್ಟರು ಹುಟ್ಟಿಬರುವುದು ಸಂಭವನೀಯ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಮತ. ದುಷ್ಟರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ! ಅಲ್ಲವೆ ಮತ್ತೆ? ಮೊದಲು ದುಷ್ಟರ ಅವತಾರ, ಆ ಮೇಲೆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅವತಾರ; ಮತ್ತೆ ದುಷ್ಟರು, ಮತ್ತೆ ಅವತಾರಪುರುಷ! ಹೀಗೆ ಅನಂತವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು! ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು, ನಡೆಯಲೇ ಬೇಕು, ಅದನ್ನು ಯಾರೂ (ಪರಮಾತ್ಮನು ಕೂಡ) ನಿಲ್ಲಿಸಲಾರರು!

ಈ 'ಅವತಾರಪುರುಷ'ನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಯುಗಯುಗಕ್ಕೆ ದುಷ್ಟತನ ಕಂಡುಬರುವುದು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿದೆ; ಆದರೆ ಯುಗಯುಗಕ್ಕೆ 'ಅವತಾರಪುರುಷ'ನೂ ಹುಟ್ಟುವನು ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಭವದ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿದೆಯೆ? ದುಷ್ಟತನ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವಾದರೂ ಆ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಅಡಗಿಸಲು 'ಅವತಾರಪುರುಷ'ನೆ ಬರಬೇಕಾಗುವುದೆಂದರೆ, ಏನು

ವುದು ಖಂಡಿತವಿದ್ದರೆ ಒಳಿತೇ ಆಯಿತು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ—? 'ಅವತಾರುಪುರುಷ' ನು ಬರುವನೆಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹಟತೊಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ? 'ತದಾತ್ಮಾನಂ ಸೃಜಾಮ್ಯಹಂ' (೪, ೭) ಎಂದು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ 'ಅವತಾರ' (ಇಳಿದು) ದಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವನು ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಂದಿನ ವಿಚಾರವಂತರಿಗಂತೂ ಇದು ಪೊಳ್ಳು ಆಸೆ ಎನಿಸುವುದು. ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ದುಷ್ಟತನ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲಿದೆ, ದುಷ್ಟತನವೆ ನೀತಿಯಾಗಿ ರಾಜ್ಯಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಮಾನವಜೀವನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದೆ. ಅದು ಬಲಿಯುವ ಚಿಹ್ನಗಳೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವಲ್ಲದೆ ಮಾಯವಾಗುವ ಚಿಹ್ನಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಅವತಾರ ಪುರುಷ' ನನ್ನು ನಂಬುವುದು ಸಾಹಸವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ? ದುಷ್ಟತನ ಪರಮಾವಧಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವವರೆಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ತಿಳಿದೂ ತಿಳಿದೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಬಲಿಯುವ ದುಷ್ಟತನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಡುತ್ತಿರುವನೆನಬಹುದೆ? ಇಷ್ಟೂ ಮೀರಿ ಪರಮಾತ್ಮನೆ ಇಳಿದು ಬರುವನೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಸಮಾಧಾನ ನಮಗಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮಾನವಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವವನಲ್ಲ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟವನಲ್ಲ, ಯಾವುದನ್ನೂ ತಾನಾಗಿಯೆ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ! ಇಂತಹ ಪರಮಾತ್ಮನು ಬಂದರೆ ಲೆಕ್ಕತಪಾಸಿಗ ಬಂದಂತೆ; ಕೇವಲ ತಪ್ಪು-ಒಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲ ಮಾತ್ರ. ಇವನ ಬರವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ನಾವು ಕೆಟ್ಟುಹೋಗಬಹುದಲ್ಲ? ಇದಲ್ಲದೆ ಏನೇ ಆದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಬರುವನು ನಮಗೇಕೆ ಅದರ ಗೊಡವೆ ಎಂದು ಮಾನವನು ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಕೈಮುಗಿದುಕೊಂಡು ಸಹಿಸಬೇಕಾದೀತಲ್ಲ? ಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಿದಾಗ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನು ಬರುವನು, ಅವನೇ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನೊಂದಿಸುವನು, ನಮಗೇಕೆ ಈ ಅವ್ಯಾಪಾರೇಷುವ್ಯಾಪಾರ ಎನಬಹುದೆ? ಗೀತೆಯ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಲ್ಲರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಮತ್ತೇಕೆ 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ಎಂಬ ಹೊಸ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಬರಬೇಕು?

ಹೀಗೆ ಸಂಶಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ನೂಕಬಹುದು; ಇಲ್ಲದ ಆಸೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನಿರಾಶಾಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಳುಗಬಹುದು. ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿಗೆ 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ನೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೆ ಇಲ್ಲದ ಆಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆಯೆ. 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ಎಂಬುದು ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಘಟನೆ. ಅದರ ಭರವಸೆಯ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ನ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಇದೆಯೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮುಂಚೆ ಕೆಲಹೊತ್ತು ದೇವ–ಪರಮಾತ್ಮ–ಪುರಾಣ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒದಿಗಿರಿಸೋಣ. ಹಾಗೆಯೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು, ಅನುಭವವನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ

ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರವೇಶ ವಿರದಿದ್ದರೂ 'ಅವತಾರ ಪುರುಷತ್ವ' ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಬುದ್ಧನಂತಹನನ್ನು, ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತನಂತಹನನ್ನು, ಶಿವಾಜಿಯಂತಹನನ್ನು 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಾಡಿಕೆ ಇದೆ. ಯಾಕೆ? ಅವರವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀನಾಯಮಾನವಾಗಿದ್ದಿತು; ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಅವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮಾನವರು ಸದಾಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕುವನು. ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು 'ಅವತಾರ ಪುರುಷ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ರೂಢಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗನನ್ನಾಗಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದವನನ್ನಾಗಲಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸನ್ಮಾನಿಸುವೆವು. ಅವರನ್ನೆ ಸನ್ಮಾನಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹಿಂಬಾಲಕರನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಮೂಲಕವಾಗಿಯೆ 'ಅವತಾರಪುರುಷ'ನು ಹುಟ್ಟುವನು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ 'ಅವತಾರ' ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಯಾವುದೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಮೇಲಿನಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜಾರಿ ಇಳಿದು ಬರುವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೂ 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದರೆ ಅವತಾರಪುರುಷನನ್ನು ನಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಕೃಷ್ಣನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಅವತಾರ ವಾಗುವುದೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನಲ್ಲದೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೆಟ್ಟಿತೆಂದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸರ್ಟಿಫಿಕೀಟು ಸಿಕ್ಕರೆ ಮಾತ್ರ ಅವತಾರ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ.

ಮೇಲೆಯೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವತಾರಪುರುಷನಿಗೂ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಲಾರದು. ಕಾರ್ಯರಂಗದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ನಾಯಕನಾಗುವನು ಅವತಾರಪುರುಷ; ಕಾರ್ಯರಂಗಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಚ್ಚದವ ಪರಮಾತ್ಮ. ಇದಲ್ಲದೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದೇವನ–ಪರಮಾತ್ಮನ–ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯ ದೇವನು ಧರ್ಮದ ದೇವನಲ್ಲ; ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳಿಂದ ಮಾನವನನ್ನು ತೂಗಿ ಶಿಕ್ಷೆ-ಸನ್ಮಾನಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ಗೀತೆಯ ದೇವನು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೇವನಲ್ಲ; ಯಜ್ಞ-ಆಹುತಿ-ಶಪಥ-ವ್ರತ-ಮುಡಿಪು-ಹರಕೆಗಳಿಗಾಗಿ ಲಂಚಗುಳಿಯಾದವನಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ದೇವನು ಮತಪಂಥಗಳ ದೇವನಲ್ಲ; ತನ್ನ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೆ ಗಂಟೆ-ಜಾಗಟೆಗಳನ್ನು ಬಾರಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. (೯.೨೩) ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ದೇವನ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗಾದವನಲ್ಲ.

ಯಚ್ಚಾಪಿ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ ಬೀಜಂ ತದಹಮರ್ಜುನ। (೧೦.೩೯)

ಯದ್ಯದ್ವಿಭೂತಿಮತ್ ಸತ್ವಂ ಶ್ರೀಮದೂರ್ಜಿತಮೇವ ವಾ ।
ತತ್ತದೇವಾವಗಚ್ಛ ತ್ವಂ ಮಮ ತೇಜೋಂಽಶಸಂಭವಂ ॥ (೧೦,೪೦)

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬೀಜವು, ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯು—ಇದೇ ದೇವ–ಇದೇ ಪರಮಾತ್ಮ. ಇಂತಹ ದೇವನು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ (೧೫,೧೫) 'ಅವತಾರ ಪುರುಷ'ನೊಬ್ಬನೇ ದೇವಾಂಶ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವತಾರಪುರುಷ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಒಂದು ಸಹಜಶಕ್ತಿ.

ಅವತಾರಪುರುಷ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನ ಸ್ಥಾನ–ಯೋಗ್ಯತೆ–ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಇವು ಹೆಚ್ಚುವುವು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿದೆ, ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇದೆ, ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀನಾಯಮಾನವಾಯಿತೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಧಿಕಾರವಲ್ಲದೆ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಎನಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಒಂದು ತೊಡಕು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ. 'ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀನಾಯಮಾನವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗಿದೆ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವೇ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ; ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೊರತಾಗಿ ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಮಾನವಜೀವನವು ಕುರುಡರ ಕೋಲು ಸಂಚಾರವಾಗುವುದು. ಈ ತೊಡಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಕೃಷ್ಣನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ, ಒರೆಗಲ್ಲು ಮಾತ್ರ. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದು, ಆ ಅನುಭವಗಳ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ನೋಡಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಅದರಂತೆಯೆ **ಜನಕ** ಮೊದಲಾದವರ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ; ಅದರೊಡನೆ ತೂಗಿಸಿ ನೋಡಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಹಟ. ಮಾನವನಿಗೆ ನಿರ್ಣಯಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾನವನಿಗೆ ಬಂಧಕವಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಎಂದು ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಮೂರು ತರದ ಸ್ವಭಾವಗಳಿರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಭೇದವು ಶಾಶ್ವತವಾದುದರಿಂದ ಮಾನವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಜಡದೇಹವೆ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ತಾಮಸವೃತ್ತಿಯವರಿದ್ದಾರೆ; ಬುದ್ಧಿ—ಮನಸ್ಸೇ ನಾನು ಎಂಬ ರಾಜಸವೃತ್ತಿಯುವರಿದ್ದಾರೆ; ಎಲ್ಲವೂ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿದು ನಂಬಿದ ಸಾತ್ವಿಕವೃತ್ತಿಯುವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಬುದ್ಧಿ ಇದೆ; ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ (ಅದು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಬಹುದು) ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ರಾಜಸಬುದ್ಧಿ ಇದೆ; ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯುವ ತಾಮಸಬುದ್ಧಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ಮೂರು ತೆರದ ಭೇದವು ನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರ್ಣಯದ ಆಧಾರವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದೇ ಆಧಾರ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಅಂತಹ ವೃತ್ತಿಯವನಿಗೆ ನಿರ್ಣಯದ ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ; ಇಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ (೧೭, ೧.೩). ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಕೃಷ್ಣನು ಮಾನವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಡೆಸುವ ಮುಂಚೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕೆಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಹಟ. ಈ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದ್ದ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಿದಾಗಲೆ 'ಅವತಾರಪುರುಷತ್ವ' ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೬

ಕೃಷ್ಣನ ಮತದಲ್ಲಿ ಮಾನವಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದು 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. 'ಅವತಾರಪುರುಷ' ಎಂದರೆ ಮೂರ್ತ ಇಲ್ಲವೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. 'ಅವತಾರಪುರುಷ'ವು ಒರಿಯ ಶಕ್ತಿಯಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ-ರಾಜಸ-ತಾಮಸ ಎಂಬ ಭೇದವು ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಭೇದವು ನಿರ್ಮೂಲಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಆ ಮೂರು ವಿಧದ ಭೇದ ಇದ್ದಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಲ್ಲಿಯೂ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಯಾವನಾದರೂ 'ತಾಮಸವೃತ್ತಿಯ ಮಾನವ' ಎಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವ-ರಜಸ್ಸೆಂಬ ಗುಣಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆ ಗುಣಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿವೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೂರೂ ಗುಣಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕು; ಆದರೆ, ಆ ಮೂರರಲ್ಲಿ ತಾಮಸ ಗುಣದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಅರ್ಥ.

ಮಾನವಸ್ವಭಾವದ ಈ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಯಾವ ಮಾನವನೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಾಗಲಿ ಸಾಯುವವರೆಗಾಗಲಿ ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದವನೆನಿಸಿ ಹಾಗೆ ಫಲೋ-

ಪಭೋಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಒಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೂ ದಡ್ಡ ಇಲ್ಲವೆ ದುಷ್ಟ; ಅದಕಾಗಿ ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ದಡ್ಡ ಇಲ್ಲವೆ ದುಷ್ಟ ಎಂದು ಶಿಫಾರಸಪತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸರಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವವು ಹೊರಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾದಂತೆ, ಒಳಗಿನ ಶಿಸ್ತು-ಸಂಯಮನ-ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ.

> **ಅಪಿ ಚೇದಸಿ ಪಾಪೇಭ್ಯಃ ಸರ್ವೇಭ್ಯಃ ಪಾಪಕೃತ್ತಮಃ ।**
> **ಸರ್ವಂ ಜ್ಞಾನಪ್ಲವೇನೈವ ವೃಜಿನಂ ಸಂತರಿಷ್ಯಸಿ ॥** (೪,೩೬)

'ಪಾಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪಾಪಿ ಎನಿಸಿದವನೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಾಪವನ್ನು ಮೀರಬಲ್ಲನು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಮಾನವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಫೂರ್ತಿದಾಯಕವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆಚರಣೆ (೧೩,೭-೧೧) ಎಂಬ ಗೀತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನದಿಂದ—ಎಂದರೆ ಆಚರಣೆಯಿಂದ—ಹೀನನಾದವನು ಕೂಡ ಯೋಗ್ಯತೆ ದೊರಕಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸ್ವಭಾವವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅರಸನ ಮಗನಲ್ಲಿ ಅರಸುತನದ ಯೋಗ್ಯತೆ, ಅಪರಾಧಿಯ ಮಗನಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನೆ ಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುವುದೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವಾಗ ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಬಾಂಧವ್ಯ ಬೆಳೆಯುವುದು ಅಶಕ್ಯ ಎಂದಂತಾಗುವುದು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ !

ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಇಂತಹದೊಂದು ಯೋಗ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಆ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಲೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಲು ಅನುವು ಬೇಕು, ಸಮಾಜದಂತಹ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟುಗಳ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಗುಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕರ್ಮವನ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೃಷ್ಣನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ತನ್ನ ಗುಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ಗುಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಾನವನು ತಾನು ವಿಶ್ವಜೀವದ ಘಟಕನೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಕೇವಲ ತಮ್ಮನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ, ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವರೊ ಅವರು 'ಅಜ್ಞಾನವಿಮೋಹಿತ'ರು (೧೬,೧೫) ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ 'ಅಪರಸ್ಪರ-ಸಂಭೂತ' (೧೬,೮)—ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳುಳ್ಳದು—ಎಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿದವರವರು ; ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅವರನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಹೀಗೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ:—

ಇದಮದ್ಯ ಮಯಾ ಲಬ್ಧಮಿಮಂ ಪ್ರಾಪ್ಸ್ಯೇ ಮನೋರಥಂ |
ಇದಮಸ್ತೀದಮಪಿ ಮೇ ಭವಿಷ್ಯತಿ ಪುನರ್ಧನಂ ||

ಅಸೌ ಮಯಾ ಹತಃ ಶತ್ರುರ್ಹನಿಷ್ಯೇ ಚಾಪರಾನಪಿ |
ಈಶ್ವರೋಽಹಮಹಂ ಭೋಗೀ ಸಿದ್ಧೋಽಹಂ ಬಲವಾನ್ ಸುಖೀ ||

ಆಢ್ಯೋಽಭಿಜನವಾನಸ್ಮಿ ಕೋನ್ಯೋಽಸ್ತಿ ಸದೃಶೋ ಮಯಾ |
ಯಕ್ಷ್ಯೇ ದಾಸ್ಯಾಮಿ ಮೋದಿಷ್ಯೇ ಇತ್ಯಜ್ಞಾನವಿಮೋಹಿತಾಃ || (೧೬,೧೩-೧೫)

ಇಂತಹರು 'ಆಸುರ'ರೆಂದು ಹೇಳಿ

ನ ಮಾಂ ದುಷ್ಕೃತಿನೋ ಮೂಢಾಃ ಪ್ರಪದ್ಯಂತೇ ನರಾಧಮಾಃ |
ಮಾಯಯಾಽಪಹೃತಜ್ಞಾನಾ ಆಸುರಂ ಭಾವಮಾಶ್ರಿತಾಃ || (೭,೧೫)

ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಇಂತಹರನ್ನು ತನ್ನ ಸೌಖ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಆದರೂ

ಮಾಂ ಹಿ ಪಾರ್ಥ ವ್ಯಪಾಶ್ರಿತ್ಯ ಯೇಽಪಿ ಸ್ಯುಃ ಪಾಪಯೋನಯಃ |
ಸ್ತ್ರಿಯೋ ವೈಶ್ಯಾಸ್ತಥಾ ಶೂದ್ರಾಸ್ತೇಽಪಿ ಯಾಂತಿ ಪರಾಂ ಗತಿಂ || (೯,೩೨)

ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅನರ್ಹರಾಗರು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಜ್ಞಾನವೆಷ್ಟೇ ಇರಲಿ, ಅನಾಚಾರವೆಷ್ಟೇ ಇರಲಿ—ಕೊನೆಗೊಮ್ಮೆ ಸರಿಯಾದ ಆಚರಣೆ ಬಂದಿತೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಮನುಷ್ಯನು ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಅರ್ಹನಾಗುವನು. 'ಸ್ವಲ್ಪಮಪ್ಯಸ್ಯ ಧರ್ಮಸ್ಯ ತ್ರಾಯತೇ ಮಹತೋ ಭಯಾತ್' (೨,೪೦) ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಮರ್ಮವಿದು. *

ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರಲು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಕುಲ-ಜಾತಿ-ಒಣ್ಣ-ದೇಶ-ಶಿಕ್ಷಣ ಇವು ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಧೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುವು ಕೂಡ ಇದೆ. ಕೇವಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ತಿಂಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಇಂತಿಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ವೇತನ (fees) ವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕೆಂದರೆ ಅಸಂಬದ್ಧವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಅಂತಹ ಅಸಂಬದ್ಧತೆ ಕೃಷ್ಣನ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಇದ್ದವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಆಗದು. 'ನಾನು' ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವಜೀವದ ಘಟಕ ಎಂದು ತಿಳಿದವರೇ ಅರ್ಹರು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ

---

* ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ೯ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ೩೦ನೆಯ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ೪-೧೧ರ ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ಅವಕಾಶ ಸಾಲದವರು ಮಾಡಬೇಕೇನು? ಅಂತಹರ ಸಲುವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಒಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ದೇವ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಇದರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡುವರಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವಿದು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನೇ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ದೇವನನ್ನು ನಂಬಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದಲ್ಲ. ಈ ದೇವನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ದೇವನನ್ನು ನಂಬುವು ದಾದರೂ ಯಾಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರಬಹುದು. ಕಠಿಣಗಮ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು, ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯವೆಂದು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನ ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಿಯ ಧ್ಯೇಯಸ್ವರೂಪದ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದು ದೇವನನ್ನು ನಂಬುವುದು. ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಮಾನವನಲ್ಲೂ ದೇವನಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಿದ್ಧಪುರುಷನ ವರ್ಣನೆಗೂ * ದೇವನ ವರ್ಣನೆಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಮನನೀಯವಾದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನು ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ದೇವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆವವನು—ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಒಳಗಿನ ಅವ್ಯಕ್ತದೊಡನೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಸ್ಥಿರಬುದ್ಧಿಯವನಾದವನು 'ಗುಣಾತೀತ'ನೆನಿಸುವನು! + ದೇವನ ವರ್ಣನೆಯೂ ಗುಣಾತೀತ ವೆಂದೇ ಇದೆ! ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ—ಎಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯ ದೇವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದರೆ—ಮಾನವನು ತಾನಾಗಿಯೆ ಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗು ವುದು. ಹೊರಗಿನ ದೇವನಾಗಲಿ, ಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು; ಆ ದಾರಿಯನ್ನು ನಡೆಯುವುದು ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನ ದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನು? ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಆಚರಣೆಯೆ ಮುಖ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. ಅದಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

> ಉದ್ಧರೇದಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ ನಾತ್ಮಾನಮವಸಾದಯೇತ್ ।
> ಆತ್ಮೈವ ಹ್ಯಾತ್ಮನೋ ಬಂಧುರಾತ್ಮೈವ ರಿಪುರಾತ್ಮನಃ ॥ (೬,೫)

---

* ೨, ೫೫–೭೨; ೩, ೨೨–೨೪; ೫, ೨೦–೨೮; ೧೮, ೫೧–೫೩.

+ ೧೪, ೨೨–೨೫.

೭

ಮಾನವನ ಸ್ವರೂಪ–ಯೋಗ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಇಂದಿನವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಜೀವನವು ಪ್ರಗತಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗದಿದ್ದುದರ ಗೂಢ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಾನವನು ಮಾನವನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಥಾಜೀವನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವುದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವ-ಮಾನವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಥಾಜೀವನವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ತಂದೆ-ಮಗ-ಆನುವಂಶಕತೆ, ಅರಸು-ಆಳು, ಧನವಂತ-ದುಡಿಮೆಗಾರ ಇಂತಹ ಅಶಾಶ್ವತ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿಯೆ ನಾವು ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ. ಅದಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಘಟನೆಯ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯೂ ಅಶಾಶ್ವತವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಮಾನವ-ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ, ಇರಬಹುದಾಗಿದೆ, ಅದರಿಂದಲೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿ ಖಂಡಿತ ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

೯. ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆ

೧

ಮಾನವನಿಗೆ ತಾನು ಎಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬುದರ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಅದಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮಾನವನೆ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿದ್ದಾನೆ; ಅವನಿಗಿದ್ದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ; ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿದ್ದಂತೆ, ಕಾರ್ಯಪ್ರೇರಕವಾದ ಮನಸ್ಸಿದೆ; ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲಿಸಿ, ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಬುದ್ಧಿ ಇದೆ; ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಂದು ಮಾನವನು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದೊಡನೆ, ಮೀರಿ ನಿಂತಂತಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಜಯಶೀಲನಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಮಾನವನಿಗೆ ತಾನು ಯಾರು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಕವಲ್ಲವೆ? ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯು ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಕವಿದೆ, ನಿಜ—ಆದರೆ ಅಷ್ಟೆ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಮಾನವನ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳನ್ನೆ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮಾನವನಿಗೆ ಐದು ಇವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವೆವಲ್ಲವೆ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದ ಮಾನವನು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದರಿಂದ ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಇಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿ ಸಣ್ಣದಾಗಿದೆ. ಕಿವಿಯೆ ಒಂದು ಇಂದ್ರಿಯವಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಕೇಳುವ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಕೇಳಿದ್ದರ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನ ಎಷ್ಟಿದೆಯೊ, ಅಷ್ಟು ಮಾನವನ ಕರ್ಣೇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಶತ್ರುವಿನ ವಾಸನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಅನೇಕವಿವೆ, ಆದರೆ ಮಾನವನ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಬಲ್ಲ ವಸ್ತುವಿನ ವರೆಗೆ ಕೂಡ ಸಂಚರಿಸದು. ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೆ ಮಾನವನು ಇಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿಯ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆನ್ನಲಾಗದು. ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕಜೀವನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೂಡ ಮಾನವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಜಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದ್ದಾನೆ. ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬಾಹ್ಯಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣವಾಸ ಒಂದಾ

ಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಈ ಪಟ್ಟಣವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವನ ಸಹಜಶಕ್ತಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕುಂದಿವೆ! ಯಾವಾಗಲೂ ಪಟ್ಟಣಬೀದಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ನಾಗರಿಕನಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರಂತೆ ಕೇವಲ ನಕ್ಷತ್ರಪ್ರಕಾಶದಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಕಂಡು ಸಾಗುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಪಟ್ಟಣದ ಜನಸಂಮರ್ದದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಕಸಗಟ್ಟಿ ಹೊಲಸು ಬಿದ್ದು ರೂಢಿಯಾಗಿ ಪಟ್ಟಣಿಗನಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಗನಂತೆ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯದ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಪಟ್ಟಣವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನವನ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀನಾಯಮಾನವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು.

ಮಾನವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಇಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಕವೆನಿಸಬಹುದು. ಇಂದಿನ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿ ಆ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿ ಬಲಿದಿದೆ, ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಮರೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾನವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾದುದಲ್ಲ. ಯಂತ್ರಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾನವನ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇಂದು ಮಾನವನ ಕಣ್ಣು ಫೊಟೊಗ್ರಾಫಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬೇಕಾದಾಗ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಲ್ಲದು; ಆಕಾಶವಾಣಿಯ ಮೂಲಕ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ದೂರದಿಂದ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾನವನ ಕಿವಿ ಕೇಳಬಲ್ಲದು; ಯಂತ್ರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಎರಡೇ ಕೈಗಳಿಂದ ಸಾವಿರ ಕೈಗಳ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾನವನು ನೀಗಬಲ್ಲನು; ಅದರಂತೆಯೆ ಸಾವಿರಾರು ಮೈಲುಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೆ 'ನಡೆಯ'ಬಲ್ಲನು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಮಾನವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಂತ್ರಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮಾನವನ ಇಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿ ಇನ್ನಿಷ್ಟು ದುರ್ಬಲವಾಗಿದೆ, ತೀರ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಂತ್ರಗಳ ಸಹಾಯ ಎಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದೊಂದೂ ನೀಗದು; ಇದಲ್ಲದೆ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆಯೆ ಚಲಚ್ಚಿತ್ರ, ಕಿವಿಗೆ ಮುಟ್ಟುವ ರೆಡಿಯೊ ಇವುಗಳಿಂದ ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಸಮೀಪದರ್ಶಿಗಳೆ ಅಗಬಹುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆ ಇದೆ.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಅವನತಿ ಒಂದೆಡೆ ಇದ್ದರೆ, ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದ ಸಂಕುಚಿತತೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕಾಗುವುದು, ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಜ್ಞಾನವಾಗದು ಎಂಬುದು ಅನುಭವದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಅದಕಾಗಿ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಪರ್ಕ-ಸಂಬಂಧಗಳಿರಬಹುದೊ ಆ ವಸ್ತುಗಳದಷ್ಟೆ ಜ್ಞಾನ ಮಾನವನಿಗಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮಾನವನು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ? ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕವಾಗುವುದು

ಒಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ, ಕಂಡ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾಣದ ಕೋಟ್ಯವಧಿ ವಸ್ತುಗಳುಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರದ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೂ ಅನುಭವಿಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾವು ನಂಬಿಕೊಂಡೇ ನಡೆಯುವೆವು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ಹಸುವಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲ್ಗಳಿರುವವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ನಾವು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡ ಹಸುವಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲ್ಗಳಿವೆ; ನಾವು ಕಂಡ ಅನೇಕ ಹಸುಗಳಿಗೂ ನಾಲ್ಕು ಕಾಲ್ಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟಕ್ಕೆಯೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ಹಸುಗಳಿಗೂ ನಾಲ್ಕೇ ಕಾಲ್ಗಳಿರುವವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆಯೆ? ನಾವು ನೋಡಲಾರದ, ನೋಡಲಾಗದ ಹಸುಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಇಲ್ಲವೆ ಐದು ಕಾಲ್ಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದೇಕೆ? ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಒಂದು ತ್ರಿಕಾಲಾಬಾಧಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವೆವು, ಅದನ್ನು ನಂಬುವೆವು! ಆದರೆ ಕೆಲವು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಸುಗಳಿಗೆ ಕೋಡು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಸತ್ಯದ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಮಾನವನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿದೆ; ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ಹೆಚ್ಚಾದ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸದೆ ಬರಿಯ ನಂಬುಗೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ!

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ, ಈ ರೀತಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರವು ಇಂದ್ರಿಯದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೆ ನಿಂತಿದೆ ಎನಬಹುದಾಗಿದೆ – ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಆ ವಾದವು ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅದೇ ರೀತಿ ತೋರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ತೋರಲಾರದ ಸಾವಿರಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಬಿರುಸಾಗಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುವು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ 'ಅಷ್ಟೇನು ಬಿರುಸಾಗಿಲ್ಲ' ಎನಿಸಬಹುದು, ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ 'ಇದಕ್ಕೆ ಬಿರುಸೆನಬಹುದೆ' ಎನಿಸುವುದು, ಮೂರನೆಯವನಿಗೆ 'ಇದೇನು ಬಿರುಸೇ ಅಲ್ಲ' ಎನಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ಸುಖಕರ ಎನಿಸುವ ರೈಲುಪ್ರಯಾಣವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯನಿಗೆ 'ಅನಾಗರಿಕ, ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ' ಎನಿಸುವುದು! ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬನ ಅನುಭವ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಸಂಭವನೀಯವೆ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದಲೆ ತಾನು ಕಂಡ ಅನುಭವ ಸಮರ್ಪಕವೆಂದು

ಹೇಳಲಾಗದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ದೂರದಲ್ಲಿ ನಾನೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡಿ 'ಕುದಿರೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವೆ. ಆ ಪ್ರಾಣಿ ನಿಜವಾಗಿಯೆ ಕುದಿರೆಯಾಗಿದ್ದಾಗೂ ನನ್ನ ಕಣ್ಣು ಅಸತ್ಯವಾದ ಅನುಭವವನ್ನೆ ಕಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 'ಕುದಿರೆ ಎಂದರೇನು?' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ನನಗೆ ಕೇಳಿದಾಗ 'ನಾಲ್ಕು ಕಾಲು, ಹೀಗೆ ಬಾಲ, ಹೀಗೆ ಕಿವಿ, ಹೀಗೆ ಇದು, ಹೀಗೆ ಅದು,' ಎಂದು ಸವಿಸ್ತರವಾಗಿ ನಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವೆ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಕಣ್ಣು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿದೆಯೆ? ನೋಡಬಹುದೆ? ಶಕ್ಯವೆ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಎರಡು ಕಾಲ್ಗಳು, ಒಂದು ಅರ್ಧ ಕಾಲ, ಒಂದು ಬಾಲದ ತುದಿ—ಇಂತಹದು. ಇಷ್ಟರ ಮೇಲಿಂದ ನಾನು 'ಇದು ಕುದಿರೆ' ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕುದಿರೆ ಎನಿಸದಿದ್ದರೂ ಕಾಣದ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಗವೂ ಕುದಿರೆಯದೆ ಎಂದು ನಾನು ನಂಬುವೆ! ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಪೂರ್ಣತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ನಂಬುಗೆಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಾಗವು.

ನಿಜವಿದ್ದ ಮಾತೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನೆಯ ಸಹಜವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಲಾರದು. ಯಾವ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಸಹಜವಾದ, ಅತಏವ ನಿಯತವಾದ ಕಾರ್ಯಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ—ಇಡಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕೈಗಳು ದುಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೆಲವು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಬಡವರಿಗೂ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ವನ್ಯಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಣ ಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಕಣ್ಣಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ, ಕಾಣಲು ಬೆಳಕು ಬೇಕು. ಕಾಲಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ, ನಡೆಯಲು ಪ್ರದೇಶ (ಆಕಾಶ=space) ಬೇಕು. ಬೆಳಕಾಗಲಿ ಪ್ರದೇಶವಾಗಲಿ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಮೀರಿದುವುಗಳಾದುದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪರತಂತ್ರತೆ ಎಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರವಾದ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ, ನಿಯತಕಾರ್ಯ—ಕ್ಷೇತ್ರದ ಇಂದ್ರಿಯವು ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಶಕ್ಯವೆ?

೨

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದುರ್ಬಲ ಎಂದಿಷ್ಟೆ ನಾವು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆನಿಸುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದುರ್ಬಲ ಎಂದು ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅನೇಕ ಸಲ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಅದನ್ನೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ

‘ಗಿಳಿಸಿ’ಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದುರ್ಬಲ ಎಂದು ತಿಳಿದವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಬಲಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧನಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ತೀರ ತಪ್ಪಾದ ದಾರಿ ಎನಿಸುವುದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಬಲವೆ ನಿಸರ್ಗತಃ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದೆಂಬುದು ಕೇವಲ ವಿಚಾರವಂಚನೆ ಎನಿಸುವುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ದುಷ್ಟ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ, ಆದಕಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೂ ತಪ್ಪು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ದುಷ್ಟತ್ವವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು? ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ‘ಶಿಷ್ಟತ್ವ’ವನ್ನು ತರುವುದು ಹೇಗೆ? ಹಾಗಾದರೆ ‘ಇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಪ್ರಮಾಥೀನಿ’ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ (೨·೬೦) ಹೇಳಿದ ಮಾತೂ ತಪ್ಪಾದುದೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ‘ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿವೆ, ಹೊರಗಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿವೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಎಚ್ಚರ!’ ಎಂಬ ಮಾತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ರೋಗದ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ತರಬಹುದಾದ ನೀರಿನಂತಿವೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು. ನಮ್ಮ ನೀರನ್ನು ನಾವು ಕುದಿಸಬೇಕಾಗುವುದು—ಹೊರಗಿನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸುಡಲು; ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುವುದು—ಹೊರಗಿನ ಸಂಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು. ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದೆಂದರೆ ನೋಡುವ ಕಣ್ಣನ್ನು ಮುಚ್ಚಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಹಿಡಿತ ಸರಿಯಲ್ಲ, ‘ಪ್ರಕೃತಿಂ ಯಾಂತಿ ಭೂತಾನಿ ನಿಗ್ರಹಃ ಕಿಂಕರಿಷ್ಯತಿ’ (೩·೩೩) ಎಂದು ಗೀತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರುತ್ತಿದೆ. ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎಳೆಯಬಲ್ಲವು; ಅದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗವಾಗದೆ ಕೇವಲ ಹಸಿವೆ ಹಿಂಗಿಸಿ ಅನಾರೋಗ್ಯಕ್ಕೆಳೆಯುವ ‘ಅಪೆಂಡಿಕ್ಸ’ (appendix—‘ಅಪೆಂಡಿಸೈಟಿಸ್’ದ ಬೇನೆಯ ಮೂಲ) ಇಲ್ಲವೆ? ಆದರಂತೆ ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು.

ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು ‘ಮನಸ್ಸಿ’ಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಾನವನಿಗೆ ‘ಮನಸ್ಸೆಂ’ಬ ಇಂದ್ರಿಯವಿದೆಯೆಂದು ಕವಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಲ್ಲವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದಶೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಚಾಲನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮನಸ್ಸು. ಚಾಲನಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿ ಮನಸ್ಸಿಗಿರುವುದಾದರೆ ಇಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಲಾದೀತೆ? ಏಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನಿಷ್ಟಕ್ಕೆಯೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಮನಸ್ಸು ವಾಸನಾತ್ಮಕವಾದುದು

ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಪರ್ಕವಿರದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಡ ಮನಸ್ಸು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಅನುಭವದ ವಾಸನೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪ್ರತಿಹತ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆನಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಮೊದಲ ಮಾತೆಂದರೆ, ಇಷ್ಟೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವೆನಿಸಿದರೂ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ದಿನಾಲು ಬೆಳಗಿನಲ್ಲಿ ಚಹವನ್ನು ಕುಡಿಯುವವನಿಗೆ ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಉತ್ತಮವೆನಿಸುವ ಹಾಲನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ನಡೆಯದು. ಯಾಕೆ? ಹಾಲಿಗೆ ರುಚಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೊ? ಅಲ್ಲ. ನಾಲಗೆಗೆ ರುಚಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೊ? ಅದೂ ಅಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ರುಚಿಯು ನಾಲಗೆಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅನುಭವದ ಪುನಃ—ಪುನರಭ್ಯಾಸದಿಂದ ರುಚಿಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ರುಚಿಯ ವಾಸನೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ವಾಸನೆಗಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ನಾಲಗೆಗೆ ದಾಸನಂತಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿ ಅಪ್ರತಿಹತವೆನಿಸಿದರೂ ಆ ಅಪ್ರತಿಹತತನವೆ ಒಂದು ಅನನುಕೂಲವೆನಿಸುವುದು. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಏನೂ ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸು ಭೂತಪಿಶಾಚಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು; ಎಲ್ಲ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ ನಿದ್ರಾಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆನಿಸುವ ಅರ್ಹತೆ ಮನಸ್ಸಿಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಭೂತಪಿಶಾಚಗಳಲ್ಲಿ, ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬುಗೆಯನ್ನಿಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಆದರೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿದರೆ ಭೂತಪಿಶಾಚಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೂ, ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಎಚ್ಚರಾದರೆ ಕನಸು ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುವುದು. ಇಂತಹ ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಡಬಹುದಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ?

ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಮೇಲಿನ ದೋಷಗಳು ಮಾಯವಾಗುವುವು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲ ತರದ ಧರ್ಮೋಪದೇಶಕರೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದರೆ ಹೇಗೆ? ಯಾವ ಮಾರ್ಗದ ನಿಗ್ರಹವು ಯೋಗ್ಯವಾದುದು? ನೂರಾರು ವರ್ಷ ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುವ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸು ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೇ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು. ದಾಸನಾದವನು ಸುಖವನ್ನೂ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ಐಹಿಕಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅವನ ಆ ವೃತ್ತಿಯೆ ನಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು. ಅದಕಾಗಿ ದಾಸ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು, ಅಲ್ಲಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹವಿದೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳುವರೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಐಹಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೆ ನಂಬುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆನಬಹುದೆ? ನಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಂಬಲು ಯೋಗ್ಯವೆನಿ

ಸುವ ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಗ್ರಹ ಎಂಬುದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ, ಯಾವ ಮಾರ್ಗದ ನಿಗ್ರಹ ಸರಿಯಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಬರುವಂತಿಲ್ಲ ; ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಗ್ರಹ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಿಗ್ರಹದ ಮನಸ್ಸು ನಂಬತಕ್ಕುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸೋಣ. ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆನಿಸದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇಷ್ಟರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಗ್ರಹವನ್ನೆ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗ ಲಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಮನೋನಿಗ್ರಹದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲುದು, ಅದಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಿಗಿದಿಡಬೇಕು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲವಿದೆ, ಅಸ್ಥಿರವಿದೆ; ಅದು ಎತ್ತೆತ್ತ ಹೋಗ ಬಯಸುವುದೊ ಅತ್ತಣಿಂದ ಅದನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕು (೬.೨೬) ಎಂಬ ಮಾತು ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನದ ಸಾಧನವೆನಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿ ದರೆ ಈ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟು ಸಂಶಯ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ದೇಹಕ್ಕೆ ನೆರಳಿದ್ದಂತೆ, ವಾಸನೆಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿದೆ; ನೆರಳು ನಡೆಯುವುದು, ನಿಲ್ಲುವುದು, ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಕಿರಿದಾಗಿ ಕಾಣುವುದು, ಪ್ರಮಾಣಮೀರಿ ಉದ್ದವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ; ಆದರೂ ಚಲನವಲನಾತ್ಮಕ ದೇಹವೆ ಅದರ ಜನಕ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಅದರಂತೆಯೆ ಮನಸ್ಸು ನಡೆಯುವುದು, ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದು, ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗುವುದು; ಆದರೂ ವಾಸನೆ (ಅನುಭವ)ಯೆ ಅದರ ಜನಕ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆನಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವೆ ಇಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಕೇವಲ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಲ್ಲ.

೩

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಬುದ್ಧಿಯ ವಿಚಾರ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮೇಲಧಿಕಾರಿ ಎನಿಸಿ, ಅವುಗಳ ದ್ವಾರಾ ದೊರೆತ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯ ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯೋಗ್ಯತೆ ಬುದ್ಧಿಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನ ಎಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ವಾದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲೂ ಆಧಾರವಿದೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, 'ಬುದ್ಧೌ ಶರಣ ಮನ್ವಿಚ್ಛ ಕೃಪಣಾಃ ಫಲಹೇತವಃ, ಫಲಾಶೆಯುಳ್ಳವರು ಗತಿಗಾಣದಾಗುವರು, ಆದ್ದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ನೀನು ಶರಣು ಹೋಗು ' (೨-೪೯) ; ' ಬುದ್ಧ್ಯಾ ಯುಕ್ತೋ

ಯಯಾ ಪಾರ್ಥ ಕರ್ಮಬಂಧಂ ಪ್ರಹಾಸ್ಯಸಿ, ಈ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನವನ್ನು ಪಾರ್ಥನೆ, ನೀನೇ ಬಿಡಿಸಬಲ್ಲೆ' (೨-೩೯) ಮುಂತಾಗಿ. ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಾನವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗಲಿಲ್ಲವೆ—ಎಂದು ಯಾರೂ ಹಟದಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ. 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂದರೆ 'ಸಮಬುದ್ಧಿ' ಸ್ಥಿತ-ಪ್ರಜ್ಞನ ಬುದ್ಧಿ (೨.೫೫-೬೧; ೪.೨೦-೨೨; ೫.೭-೧೧, ೧೮-೨೧; ೬.೧೬-೧೮, ೨೯-೩೨;), ಇಂತಹದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾದೀತೆಂದು ನಂಬುವದು ಅಶಕ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹೊರಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೀಳು-ಮೇಲು, ತರ-ತಕ್ಕದು ಮುಂತಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಯು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅವಿಶ್ವಸನೀಯ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ದೊರಕುವದು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳುವಾಗ ಎಂತಹಬುದ್ಧಿಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನಬೇಕು, ಹಾಗೆನುವ ಅಧಿಕಾರ ಯಾರಿಗೆ ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಸಂಶಯಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುವುವು. ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಸ್ಥಿರವಾದುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಸಂಶಯಗಳೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ–ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ವಿರೋಧ, ಧರ್ಮ–ಧರ್ಮಗಳ ಹೊಡೆದಾಟ, ತತ್ತ್ವ–ತ್ತ್ವಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟ—ಇದೆಲ್ಲವು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬುದ್ಧಿ' ವಾದದ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೆ ಮಾನವನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದಾಸ್ಯವನ್ನೂ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿತ್ವವನ್ನೂ ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವಾಗ, ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ.* ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆಯಾಗಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಇಲ್ಲ.

ಬುದ್ಧಿಯು ನಿಸರ್ಗದಿಂದಲೆ ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗಲು ಅಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು :—

ಪ್ರವೃತ್ತಿಂ ಚ ನಿವೃತ್ತಿಂ ಚ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯೇ ಭಯಾಭಯೇ ।
ಬಂಧಂ ಮೋಕ್ಷಂ ಚ ಯಾ ವೇತ್ತಿ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾ ಪಾರ್ಥ ಸಾತ್ತ್ವಿಕೀ ॥

ಯಯಾ ಧರ್ಮಮಧರ್ಮಂ ಚ ಕಾರ್ಯಂ ಚಾಕಾರ್ಯಮೇವ ಚ ।
ಅಯಥಾವತ್ ಪ್ರಜಾನಾತಿ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾ ಪಾರ್ಥ ರಾಜಸೀ ॥

---

* ಪುಟ ೮೬—೯೯ ನೋಡಿರಿ.

ಅಧರ್ಮಂ ಧರ್ಮಮಿತಿ ಯಾ ಮನ್ಯತೇ ತಮಸಾವೃತಾ ।
ಸರ್ವಾರ್ಥಾನ್ ವಿಪರೀತಾಂಶ್ಚ ಬುದ್ಧಿಃ ಸಾ ಪಾರ್ಥ ತಾಮಸೀ ॥

(೧೮.೩೦-೩೨)

ಯೋಗ್ಯಾಯೋಗ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ, ಅಯೋಗ್ಯವನ್ನೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದೂ ಅಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಹುದೆಂದು ಹಟ ಹಿಡಿಯುವುದು ತಾಮಸಬುದ್ಧಿ, ಯಾವುದನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸದೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನೆ ಕೊಡಲಾರದ ಬುದ್ಧಿ ರಾಜಸವಾದದ್ದು. ಈ ಮಾತುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವೇನೆ ಇರಲಿ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸರಿಯಾದುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಹಜಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಖಂಡಿತವಾದ ನಿಷ್ಕರ್ಷವಲ್ಲವೆ? ಅರ್ಥಾತ್, ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ಸಹಜವಾದ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದ ಶಕ್ತಿ ಅಲ್ಲ, ಕೆಲವೊಂದು ಕಾರಣಗಳಿದ್ದಾಗ ಒಂದೊಂದು ತರದ ಸ್ವರೂಪ ಅದಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಸರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತವರಿಗೆ ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಹಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಭವವೆ ದೊರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ ; ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆ ನಂಬಲು ಅಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಿದಾಗ ಬುದ್ಧಿಗಾದರೂ ಸತ್ಯದ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಶ್ವತತೆಯ ಅನುಭವ ಬರುವುದು ಹೇಗೆ?

ಇದಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾದುದು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ.† ಈ ತುಲನೆಯು ಶಕ್ಯವಾಗಲು ನಾವು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದೆಂದರೆ ನಿನ್ನೆ–ನಾಳೆ–ಇಂದು ಎಂಬ ಕಾಲವಿಭಜನೆ. ಈ ವಿಭಜನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೋಲಿಸುವುದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆ ಸತ್ಯವಾದುದೆ? ಯಾವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನಕಾರಕವಾಗಿ ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿಲ್ಲ. ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನಿಗೆ ಕೂಡ ಈ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಬರುವಂತಿವೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೆ, ಇಂಗ್ಲಂಡ – ಹಿಂದುಸ್ಥಾನ – ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾಗಳಲ್ಲಿಯ ದಿನಮಾನ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹಿಂದುಸ್ಥಾನನಲ್ಲಿ 'ಇಂದು' ಎನಿಸುವ ವೇಳೆಯು ಇಂಗ್ಲಂಡದಲ್ಲಿ 'ನಿನ್ನೆ', ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾದಲ್ಲಿ 'ನಾಳೆ' ಎನಿಸುವುದು. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, 'ನಾಳೆ' ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯಾದಲ್ಲಿ 'ಜರುಗಿದ' ಸಂಗತಿ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ 'ಇಂದು' ತಿಳಿಯುವುದು! ಹೀಗಿರುವಾಗ ಈ ಕಾಲವಿಭಜನೆಯು

† ಪುಟ ೮೬-೯೯ ನೋಡಿರಿ.

ತತ್ತ್ವವೆ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ (circumstantial) ವಾದುದು ಎನಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಇಂತಹ ಕಾಲವಿಭಜನೆಯ ಮೂಲದ ಆಧಾರದಿಂದಲೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ನಾವು ನಂಬುವುದು ಹೇಗೆ? ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೂ, ಕೇವಲ 'ಕಾಲ' ಎಂಬುದೂ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆನಿಸಲು ಅಯೋಗ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೪

ಮಾನವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೂಡ ನಂಬಲು ಯೋಗ್ಯವಾದುದಲ್ಲ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯ ಇವು ಮೂರೂ ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾರವು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಯೋಗ್ಯತೆಯು ನಿಸರ್ಗತಃ ಕಂಡುಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಮ್ಮೆಯಾಗಲಿ ಹುಚ್ಚು ಆಗಲಿ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಮಾತಿನ ಸಹಜತೆಯೂ ಸತ್ಯತೆಯೂ ಹೊಳೆಯುವುವು. ಇದುವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಮೂರೂ ಸಾಧನಗಳು ದೇಹಕ್ಕೆಯೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆ ಇದೆ, ಕೇವಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮರ್ಯಾದಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯತೆ; ತರುವಾಯದಲ್ಲಿಯೆ ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವವರಿದ್ದೇವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಮೂರರಿಂದಲೆ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆದುದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದ ತಳಹದಿಯೆ ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ವಿಪರ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಬಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಶಕ್ತಿ ಸಾಲದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಗತಿಯೆ ಕುಂಠಿತವಾಗಿದೆ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗತಿಗೆ ನಿರ್ಣಯವಿಲ್ಲದಾಗಿದೆ, ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆ ರೀತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದರೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರರಿಂದ ದೊರಕುವ ಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ, ಇಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮುವ್ವರು ವಂಚಕರೊಳಗೆಯೆ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆದಿದೆ! ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜ್ಞಾನವೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಜ್ಞಾನ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನ ಎಂದು ಒಂದು ಕಡೆ ಎಳೆದರೆ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ದೊರಕುವುದೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಕ್ಷಣಭಂಗುರ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಎಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧೆಯ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮರೆತಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಸ್ಪರ್ಶ (sensation) ಕ್ಕಾಗಲಿ ಅನುಭವ (feeling) ಕ್ಕಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನವೆನಬಹುದೆ? ಇದಿಷ್ಟೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಯಾವನೂ ಅಜ್ಞಾನಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಲಿ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯ

ದೇಹಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಮುಟ್ಟಿದೊಡನೆ ಮುದುಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಳೆಹುಳುವಿಗೂ ಸಾರಾಸಾರ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಮಾನವನಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿದೆ? ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದೇ ಹಟ ತೊಡುವುದಾದರೆ, ಮಾನವನಿಗಿಂತ ಮಳೆಹುಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ತರಗತಿಯ ಜೀವಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದಾಗೂ ಮಳೆಹುಳು ಮುದುಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುವುದು ; ಅದೇ ಮಾನವನು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅನುಭವವಿದ್ದರೂ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮಾಡಿ ಜೀವಕ್ಕೆ ಎರವಾಗಬಹುದು. ಜೀವನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜೀವನ ಬೆಳೆಸು ವುದರ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯಾದುದರಿಂದ, ಜೀವನ ಬೆಳೆಸುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮ ವಾದುದರಿಂದ, ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಳೆಹುಳುವೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾಧಿಸ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಬರಿಯ ಸ್ಪರ್ಶ–ಅನುಭವಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಈ ಮಾತು ತಪ್ಪುವುದು. ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿಜ ವಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಸುಗಳು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬುದ್ಧಿಗಳು ನಿರ್ಣಯ ದಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದುಂಟು ; ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವು ದುಂಟು. ಒಬ್ಬನ ಕಹಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಿಹಿ, ಒಬ್ಬನ ನ್ಯಾಯ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಸಹಜಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸುವಾಗ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎನಬಹುದು? ಎಷ್ಟು ಬುದ್ಧಿಗಳೊ ಅಷ್ಟು ಜ್ಞಾನಗಳು ಎಂದಾದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು, ಬುದ್ಧಿಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಒಪ್ಪ ಬೇಕು; ಇಲ್ಲವೆ 'ಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟ ಅರ್ಥವೆ ತಪ್ಪಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ದೊರೆ ಯುವ 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ.

ಯತ್ತು ಕೃತ್ಸ್ನವದೇಕಸ್ಮಿನ್ ಕಾರ್ಯೇ ಸಕ್ತಮಹೈತುಕಂ |
ಅತತ್ತ್ವಾರ್ಥವದಲ್ಪಂ ಚ ತತ್ತಾಮಸಮುದಾಹೃತಂ || (೧೮.೨೨)

'ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು — ಇದೇ ಎಲ್ಲ ಎಂದು — ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದು, ಕಾರಣವನ್ನರಿಯದೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೆ ಸಿಕ್ಕು ಸುಳಿದಾಡುವ ಜ್ಞಾನವು ತಾಮಸ ಜ್ಞಾನವು.'

ಈ ವರ್ಣನೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಷ್ಟೆ ನಿಜ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಹಟ ಹಿಡಿದು ಕಣ್ಣನ್ನು ಅರಳಿ ಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದೆ, ಕಾಣದ್ದು ಮುಚ್ಚಬಹುದೆ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ,

ಪೃಥಕ್ತ್ವೇನ ತು ಯದ್ ಜ್ಞಾನಂ ನಾನಾಭಾವಾನ್ ಪೃಥಗ್ವಿಧಾನ್ ।
ವೇತ್ತಿ ಸರ್ವೇಷು ಭೂತೇಷು ತದ್ ಜ್ಞಾನಂ ವಿದ್ಧಿ ರಾಜಸಂ ॥ (೧೮.೨೧)

'ಎಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವ ಜ್ಞಾನವು ರಾಜಸ ಜ್ಞಾನವು'

ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿಯೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದೊಂದು ವಿಧವಾದ ಅನುಭವವಾಗುವುದು. ಅದರಂತೆಯೆ ಅದೇ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದೊಂದು ವಸ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವಾಗಿ ತೋರುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಹಿತವಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಹಿತವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನುಭವವೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಾಸ್ಯ-ದಾರಿದ್ರ್ಯಗಳು ಬೆಳೆವವು. ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ 'ಬೇಕು-ಬೇಡ' ಭಾವನೆ ಬೆಳೆದು ಸುಖದುಃಖಗಳ ಹೊಯ್ದಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು. ಅಂತೂ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಗತಿಗೂ ಪೋಷಣೆಗೂ ಬಾಧಕವೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲೇ ಬೇಕಾಗುವುದು.

ಈ ಮಾತು ಸಹಜಸಿದ್ಧವಾದುದು ಎಂದು ಮೇಲೆಯೆ ಸೂಚಿಸಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಬುದ್ಧಿ, ಮನಸ್ಸು, ಇಂದ್ರಿಯ ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಇದೆ. ಅದೆಂದರೆ ದೇಹದೊಡನೆ ಇರುವ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಮೂರರ ಮೇಲೂ ದೇಹದ ಒಡೆತನ ಇಲ್ಲವೆ ಹಿರಿತನ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟುದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಖಂಡಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಸಂಶಯ ಬರಬಹುದು. ದೇಹ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಿರುವಾಗಲೂ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಬಲ್ಲುದೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಈ ಸಂಶಯವು ದೃಢವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಶಯದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ದೇಹವೆ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಿರಿತನ ವಹಿಸುವುದು. ತಾಯಿ-ಹಕ್ಕಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಕುಳಿತಾಗ ಮರಿ-ಹಕ್ಕಿ ಅತ್ತಿತ್ತ ಸುಳಿದಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆ? ದೇಹ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಸುಳಿದಾಡುವುದು ಅದೇ ರೀತಿ. ಅತ್ತಿತ್ತ ಸುಳಿದಾಡಿದರೂ ತಾಯಿ-ಹಕ್ಕಿಯ ಕಡೆಗೆಯೆ ಮರಿ ಬರುವಂತೆ ಎತ್ತೆತ್ತ ಸುಳಿದಾಡಿದರೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ದೇಹದ ಕಡೆಗೆಯೆ ಧಾವಿಸುವುದು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು. ದೇಹದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ, ದೇಹದ ಹಿರಿತನದ ನಿರೀಕ್ಷಣೆ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆಯೆ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯು

ಮೇರೆಗೆ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿ-ಶಕ್ತಿಗಳು ಬದಲಾಯಿಸುವುವೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯ. ದಾರಿದ್ರ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ದಾಸ್ಯದಿಂದಾಗಲಿ ದೇಹ ನಿಸ್ತೇಜವಾದಲ್ಲಿ ಅದರೊಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸೂ ನಿಸ್ತೇಜ ವಾಗುವುದು. ದೇಹಕ್ಕೆ ಜ್ವರ ಬಂದಾಗ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸಿಗೂ ಕಾವು ಏರುವುದು. ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ತಿನ್ನುವುದು ದೇಹಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಾದಾಗ ಅದರ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸು ಶ್ರಮ ಪಡುವ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾತನ್ನು ತಜ್ಞರು ಕೂಡ ಮರೆತಂತೆ ತೋರುವುದು. ಆ ಮಾತಿನಿಂದ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಕೇವಲ ದೇಹವನ್ನೆ ಹೇಗೆ ಅಂತರ್ಬದ್ಧವಾಗಿ ನಿಕಟ ವಾಗಿ ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಆ ಮಾತನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮಾನವನನ್ನೂ ಇಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾಗು ವುದು. ಮನಸ್ಸು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ ಮಾನವನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ; ಇಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಜೊತೆಗೆ ದೇಹದ ಅವಯವಾತ್ಮಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಇಕ್ಕ ಅವಯವಗಳ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆಕಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕೊರತೆ ಇದೆ. ದೇಹದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅವಯವಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸಿಗೂ ನಿತ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತಿದೆ. ದೇಹದ ರಚನೆ ಹೀಗಿದ್ದರೆ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನಿದೆಯೊ ನಾವರಿಯೆವು. ಆದರೆ ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದೈಹಿಕ ರಚನೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ತರದ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನಬಹುದಲ್ಲವೆ?

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ದೇಹಕ್ಕಾಗಿಯೆ ದುಡಿಯುವುದು, ತನ್ನ ದೇಹದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸು ದೇಹಕ್ಕೆ ದಾಸ ನಂತಿದೆ. ದಾಸನು ತನ್ನ ಈಶನಿಗಾಗಿಯೆ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಮನ ಸ್ಸಾದರೂ ದೇಹಕ್ಕಾಗಿಯೆ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದ ಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ, ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಧನಿಕರನ್ನೂ ಅವರ ಜೀವನತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಧನಿಕನ ಬುದ್ಧಿಮನಸ್ಸು ಧನವಂತಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು. ಒಂದು ಕಡೆ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಒಂದು ಕಡೆ ಧನವಂತಿಕೆ— ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದರೆ ಧನವಂತನ ಜೀವನತತ್ತ್ವವು ಧನ ವಂತಿಕೆಯನ್ನೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ

ದೇಶದ್ರೋಹವಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯ ದಾಸ್ಯವಿದೆ. ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶ ಬೆಳೆದಿದೆಯೊ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬುದ್ಧಿಯು ಯೋಚಿಸುವುದು. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಬೇರೆ ತರದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯೆ ಆ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ತಿಕ್ಕಾಡುತ್ತಿರುವ 'ವಾದ'ಗಳೆಲ್ಲ ಇಂತಹ ಬುದ್ಧಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳೆ. ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕೆಂಬ ಗಂಡಸು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಹೊರಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯಲು ಸಿದ್ಧನಾಗದಂತೆ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆ ಜೀವನತತ್ತ್ವ' ಎಂಬ ರಾಷ್ಟ್ರಧುರೀಣನು ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು, ದ್ಯೋತಕಗಳು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಮಾನವಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಸಂತೋಷ, ಬಂಡು, ಕೊಲೆ, ಯುದ್ಧ, ಅಶಾಂತಿ ಇವು ಸಂತತವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅನುಭವಗಳಾಗಿವೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ದೇಹದ, ಅದಕಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ, ದಾಸನಾಗಿರುವುದೇ ಪ್ರಗತಿನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನಬಹುದು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇಹ (ಪ್ರಕೃತಿ) ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳ ಸಂಘರ್ಷಣದಿಂದಲೆ ಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡು ಕಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೆಂಕಿ ಆ ತುಂಡುಗಳನ್ನೆ ಮೊದಲು ಸುಡುವಂತೆ ಬುದ್ಧಿಯು ದೇಹವನ್ನೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಅಂದಗೆಡಿಸುವುದು. ತುಂಡುಗಳನ್ನು ತಿಕ್ಕದಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬಹುದು—ಆದರೆ ಆಗ ಬೆಂಕಿಯೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ನಿಗ್ರಹ'ಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಆದರಂತೆಯೆ ಬುದ್ಧಿನಿಗ್ರಹದ ಮಾತು.

೫

ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆನಿಸಲಾರವು, ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ಬುದ್ಧಿ ಕೂಡ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕರು ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ನಿರಾಶೆಯನ್ನು ತಾಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೆ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಇತ್ತ ನಾವು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯಾಗಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಇತ್ತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ತನ್ನ ಮನ[illegible] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಾತು ನಿಜವಾದರೆ ಶಾ[illegible] ಯಾಕೆ, ಸಂಬಂಧ ಯಾಕೆ? ಪ್ರವಾಹ ಹರಿಸತ್ತ ಜೀವನ ಸಾ[illegible] ಕಾರಿಯಲ್ಲದ ನಿರ್ಬಂಧ ಯಾಕೆ? ಹೀಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ತಲೆ[illegible] ಸಂಶಯವು ಸಮಂಜಸ ಎನಿಸಿದರೆ ಮಾನವನು ಇಂದಿನ ತನ್ನ ನಡತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪಶುಜೀವನದ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೇ ಇಳಿಯಬೇಕಾಗುವುದು.

ಆದರೆ ಆ ಸಂಶಯವು ಸಮಂಜಸವೆ? ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನುಳಿದು ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಿದೆಯೆ? ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಯೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೀರಿದುದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾ.

ಮೊದಲು ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸೋಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳೆಂದು ನಂಬಲಾಗದು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅನೇಕರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪಂಡಿತರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಕೂಡ ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಯೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡ್ದಾರೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅವರು ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು, ತಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ನೆರಳನ್ನು ನಂಬಲಾಗದು' ಎಂಬ ಮಾತು. ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಂಶವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನೆರಳು ದೇಹದ ಆಕಾರ-ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಪಡಿಮೂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉದ್ದವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ತೀರ ಕಿರಿದಾಗಿರುವುದು. ಅಂತೂ ಒಂದರೆನಿಮಿಷವಾದರೂ ನೆರಳು ದೇಹದ ನಿಲುವೆತ್ತರಗಳನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನೆರಳನ್ನು ನಂಬಲಾಗದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಯಾರಾದರೂ 'ಆದ್ದರಿಂದ ನೆರಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು' ಎಂಬ ತರ್ಕಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೂಡಿದರೆ ಅಪಹಾಸ್ಯವೆನಿಸಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗನುಸರಿಸಿ ನೆರಳನ್ನು ಕೆಡುಹುವುದು ದೇಹಕ್ಕೆ ತಪ್ಪದ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಂಬಲಿ ನಂಬದಿರಲಿ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನೆರಳು ಮೂಡಲೇಬೇಕು. ಅದರಂತೆಯೆ ನಾವು ನಂಬಲಿ ನಂಬದಿರಲಿ, ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲೇಬೇಕು, ಅದೆಂದಿಗೂ ತಪ್ಪದು—ಅರ್ಥಾತ್ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯವಿರುವವರೆಗೆ. ಅದಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಂಬಲಾಗದು ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆ ಬೇಡವೆಂದಾಗಲಿ, ಆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕೇವಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಿರುವುದು, ಶುದ್ಧಸತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಂಬಲಾಗದು ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅರ್ಜುನನಂತಹನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗದು, ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯದು. ಈ ಮೂರು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸುವುದೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆ ಮೇರೆಗೆ

ಕೃಷ್ಣನು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಯೂ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಕೇಳಿರಿ :—

> ಇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಪರಾಣ್ಯಾಹುಃ ಇಂದ್ರಿಯೇಭ್ಯಃ ಪರಂ ಮನಃ ।
> ಮನಸಸ್ತು ಪರಾ ಬುದ್ಧಿಃ ಯೋ ಬುದ್ಧೇಃ ಪರತಸ್ತು ಸಃ ॥
>
> ಏವಂ ಬುದ್ಧೇಃ ಪರಂ ಬುದ್ಧ್ವಾ ಸಂಸ್ತಭ್ಯಾತ್ಮಾನಮಾತ್ಮನಾ ।
> ಜಹಿ ಶತ್ರುಂ ಮಹಾಬಾಹೋ ಕಾಮರೂಪಂ ದುರಾಸದಂ ॥ (೩·೪೨·೪೩)

'ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕಿಂತ ಮನಸ್ಸು ಮೇಲಿನದು, ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬುದ್ಧಿ ಮೇಲಿನದು (ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು). (ಆದರೆ) ಬುದ್ಧಿಗೂ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿದ್ದೊಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು, ಆ ಮೇರೆಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ (ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ) ಕಾಮ (ಮೊದಲಾದ ಅಜ್ಞಾನಸಾಧನ) ವನ್ನು ನೀನು ಗೆಲ್ಲುವೆ'.

ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದದ್ದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ, ಆ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾನವನು ದೊರಕಿಸಬಲ್ಲನು ಎಂಬ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಗೀತೆಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಂದೇಶದ ಮಥಿತಾರ್ಥವಿಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದು ? ಒಂದೆರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಮುಂಚೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮೇಲೆ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಳೆಹುಳು ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕಾಣಿಸಿರುವೆವಲ್ಲವೆ? ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಳೆಹುಳು ಮಾನವನಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಳೆಹುಳುವಿನಂತೆ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಲಿಯುವ ಸಹಜಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಮತ್ತೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ—ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವ—ಅಂತಹ ಹಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದು ? ವಿಮಾನದ ಶೋಧ ಇನ್ನೂ ಹೊಸತಿದ್ದಾಗ ಅನೇಕರು ಅದರ ಹಾರಾಟದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಎರವಾದರು. ಈ ಅನುಭವವು ಕೂಡ ಬೇರೆ ಅನೇಕರನ್ನು ಮತ್ತೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೂಡಲಿಲ್ಲ ? ಯಾಕೆ ? ಈ ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣದ ಪರಿವೆಯೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಹಿಂದಿನವರು ಸತ್ತುದು ಇವರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಪ್ರಾಣದ ಪರಿವೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಸುಲಭೋಪಾಯಗಳಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿಮಾನದ ಹಾರಾಟದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನೆ ಮಾಡುವ ಹಟ ಯಾಕೆ ?

ಜೀವದ ಪರಿವೆಯನ್ನು ಕೂಡ ತೊರೆಯಿಸುವ ಇಂತಹ ಹಟದ ಕಾರಣವೇನಿದ್ದಿರ ಬಹುದು?

ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಒಬ್ಬ ಬಡವ. ಹೊಟ್ಟೆ-ಬಟ್ಟೆಗೆ ಗತಿ ಇಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿ-ಮಕ್ಕಳಿದ್ದಾರೆ, ಆದರೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕೊಡಬಹು ದಾದ ಒಂದು ಚಪ್ಪರ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ. ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಯಿಂದ ಹಗಲೆಲ್ಲ ದುಡಿದರೆ ತನ್ನೊಬ್ಬನ ಅರೆಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಕೂಡ ಆಧಾರವಾಗದು. ತಿರಿದುಣ್ಣ ಬೇಕೆಂದರೆ ಮಂದಿ ತಿಂದು ಉಗುಳಿದ್ದು ಕೂಡ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಲುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಬಡತನದೊಡನೆ ಬೇನೆಯೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿ ನಮಗೆ ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಬರಬಹುದು: 'ಇದೆಂತಹ ಅಸಹ್ಯ ಜೀವನ! ಆಶೆಯಿಲ್ಲ, ಅರ್ಜನೆ ಇಲ್ಲ! ಈ ಮನುಷ್ಯನು ಜೀವದಿಂದಿರುವುದಾದರೂ ಯಾಕೆ? ಇಂತಹನಿಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಯುವುದರಲ್ಲಿಯೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖ'. ಆದರೆ ಆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ವಿಚಾರವೆ ಇಲ್ಲ. ಸಾಯುವುದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿಯಾಗಲಿ, ಸಾಯುವ ಉಪಾಯ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಅವನು ಜೀವದಿಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವಿಸ ಬೇಕು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೆ ಅವನು ಜೀವವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವನು. ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೃಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ, ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬಗೆದು ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ದಿನೇದಿನದ ಅನುಭವವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಅವನು ಜೀವದಿಂದಿರುವನಲ್ಲ? ಈ ಹಟದ ಕಾರಣವೇನು?

ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು; ವೈಜ್ಞಾನಿಕನ ಮತ್ತು ಬಡವನ ಹಟಕ್ಕೆ 'ಆಶೆ' ಎಂಬುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜೀವನವನ್ನೆ ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಿಸುವಷ್ಟು ಹಟ ಆಶೆಯಿಂದ ಬರಬಹುದೆ? ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇದ್ದಾಗ ಕೂಡ ಮಾನವನು ಮೊದಲು ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಫಲವನ್ನು ಭೋಗಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಹಜವೃತ್ತಿ ಇರುವಾಗ, ಜೀವಕ್ಕೆ ಎರವಾಗುವ ಹಟ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೀರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಮಾನವನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಸಮಾಜದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟವೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆವರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಜೀವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟವಿದ್ದ ಬಡವನಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿಸುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದೆ? ಅಥವಾ ಇದು ಬರಿಯ ಆಶೆಯಲ್ಲ, ಒಂದು ತರದ ಭರವಸೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನೋಣವೆ? ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಜೀವ ಕಳೆದರೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದಿನ ಯಶಸ್ಸು ಖಂಡಿತ ಎಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕನಿಗೆ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಯೆ ಇದ್ದರೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದಿನ ಸುಖ ಬಂದೇ ತೀರುವುದು ಎಂದು ಬಡವನಿಗೆ ಭರವಸೆ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಲ್ಲವೆ?

ಅದೂ ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳಗಿನ ಭರವಸೆ ಅತ್ಯಂತ ಘೋರ ಮತ್ತು ಅಸಹ್ಯ ಅನುಭವವುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯ ಭರವಸೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿರಬೇಕಾಗುವುದು. ಒಂದು ಕಡೆ ಫಲವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ದೊರಕುವುದೆಂಬ ವಿಚಾರ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಆ ಫಲವು ಜೀವಕೊಟ್ಟಾದರೂ ದೊರಕಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರ. ಇವೆರಡೂ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಭವವು ತಳಹದಿಯಲ್ಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅನೇಕ ಸಲ ಅನುಭವವು ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥದ್ದಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರೇರಣೆಗಾಗಿ ಉತ್ಸಾಹ, ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಬುದ್ಧಿ. ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನು ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವನು?

ಕೇವಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೀವಕ್ಕೆ ತಾನು ಬೆಳೆಯುವುದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಶಕ್ತಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ತಾನು ಬೆಳೆಯಲೇ ಬೇಕಾದುದು ಖಂಡಿತ, ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಳಿದರೂ ಅಡ್ಡಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು, ಗಾಯವಾದಾಗ ಒತ್ತಡದ ರಕ್ತಾಭಿಸರಣದಿಂದ ಸೋಯುವ ಬೇಳನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿ 'ಧರ್ಮಯುದ್ಧ'ಕ್ಕಾಗಿ ಮಡಿಯುವ ಅಪರಿಮಿತ ಸೈನ್ಯದ ವರೆಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ಜೀವ ಬೆಳೆಯಲೇಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿದಾಗಿನ ಅಸಹಾಯತೆಯೂ ವಿರೋಧಕವಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಹೃದಯವು ಹಟದಿಂದ ಹಾರುತ್ತಿರುವುದಲ್ಲ? ಈ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎನಬಹುದೆ?

ಹೃದಯವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ (ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದರೆ ಜೀವ, ಚೈತನ್ಯ, ಆತ್ಮ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು) ಅಂತಹದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯಾದರೂ ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಆ ಶಕ್ತಿಗೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಶ್ರದ್ಧಾ' (ನಂಬುಗೆ) ಎಂದು ಹೆಸರಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕುಂಠಿತವಾದಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದ ಸಾಧನವೆನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದು. ಇಷ್ಟೇಕೆ? 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬುದೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿದೆ. ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೆ ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೆ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಜೀವದ ಆದಿಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಮಾತನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲವೆ ನಂಬುಗೆ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದಾಗಲಿ ಆದ್ಯ ಸಹಜಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಾಗಲಿ ತೀರ

ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯ ಮಾತೆನಿಸಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ನಂಬುಗೆಯೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಂದೇಹ ತಾಳಬಹುದು. ಮೊದಲು 'ಜ್ಞಾನ'ವಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಿ ಆ ಮೇಲೆ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಬಯಸುವುದೆಂದರೆ ತೀರ ಅಸಮಂಜಸ ಧೋರಣೆ ಎನಿಸಬಹುದು. ಕೊನೆಗೆ ನಂಬುಗೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬಬಹುದೆಂಬ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು 'ನಂಬುಗೆ' ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ, ಪ್ರತಿನಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಅನುಭವಗಳು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಂಬುಗೆಯಿಂದಲೆ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ, ಬೇಕಾದ ಮಾತನ್ನು ಬಿಡಿಯಾಗಿರಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. 'ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎರಡು ಕಾಲ್ಗಳು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ, ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಯಾವ ಆಧಾರದಿಂದ? ನೋಡುತ್ತಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಎರಡು ಕಾಲ್ಗಳು ಎಂಬುದು ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು; ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಇವನಂತೆ ಮೊದಲು ನೋಡಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಎರಡೇ ಕಾಲ್ಗಳು ಎಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು; 'ಇವನಿಗೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ, ಈ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ, ಆಗ ನೋಡಿದವನಿಗೆ—ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎರಡೇ ಕಾಲ್ಗಳು' ಎಂಬ ಅರಿವು ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಬರುವುದು. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕುಂಠಿತವಾಯಿತು ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ. ಮುಂಚೆ ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಆಗ ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇವುಗಳ ಶಕ್ತಿ. ಆದರೆ 'ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತು, ಜ್ಞಾನವಿಷಯವು ಇದಕ್ಕೂ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ನೋಡುತ್ತಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಎಂದೂ ನೋಡಲಾಗದ ಎಂದರೆ ಗತಿಸಿದ ಮತ್ತು ಬರಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ 'ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನರಿತವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕೂಡ ಮೀರಿದ ಮಾತು ಇದಾದುದರಿಂದ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಇದು ಒಳಗಾಗುವುದೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅಗಮ್ಯವಾದ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ದಿನದ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ, ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ! ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದ ಇಂತಹ ಮಾತನ್ನರಿಯುವೆವೊ ಆ ಸಾಧನವೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲವೆ ನಂಬುಗೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ನಂಬುಗೆಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು.

೭

ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ, ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಜ್ಞಾನಸಾಧನವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದೂ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪಯಿಸಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನೆ ನಂಬಬೇಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರವೆ ನಡೆಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಬುದ್ಧಿತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ್ದರಿಂದ, ಇದೇ ಶ್ರದ್ಧಾಜನಿತ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದರಿಂದ ಮಾನವ-ಮಾನವರು ಕೂಡಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನವಸ್ಥೆಯೆ ತಲೆ ಎತ್ತಬಹುದಲ್ಲವೆ? 'ನಾನು ಹೇಳುವುದೆ ನಿಜ, ನನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆ (ಆತ್ಮ, ಒಳದನಿ, ಅಂತರಾತ್ಮಾ ಮುಂತಾಗಿ) ಹೀಗೆ ಹೇಳುವುದು' ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಹಟ ತೊಟ್ಟರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊ ಅಷ್ಟು ಜ್ಞಾನಗಳಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದೀತಲ್ಲ? ನಿಜ. ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಶಕ್ತಿ ಎನಿಸುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಂತೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸುವವನ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೂ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಂತೆ ಪರತಂತ್ರವಾದುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳು ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳ, ಹೊರಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಹೊರಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಮಾನವನನ್ನೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಉಪಯೋಗವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಗೀತೆಯು ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರಿದೆ.

ಸತ್ತ್ವಾನುರೂಪಾ ಸರ್ವಸ್ಯ ಶ್ರದ್ಧಾ ಭವತಿ ಭಾರತ ।
ಶ್ರದ್ಧಾಮಯೋಽಯಂ ಪುರುಷಃ ಯೋ ಯತ್-ಶ್ರದ್ಧಃ ಸ ಏವ ಸಃ ॥

(೧೭·೩) *

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ (ಸತ್ತ್ವ)ಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವುದು; ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ, (ಎಂದರೆ) ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ತಕ್ಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಲ್ಲಿದೆ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು).

ಶ್ರದ್ಧೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದು ಸೋಜಿಗವಲ್ಲ, ಸಹಜವಾದುದು.

*** ೪·೧೧ ಮತ್ತು ೭·೨೧ನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.**

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ತೊಡಕು ಉಳಿಯುವುದು. ಶ್ರದ್ಧೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಾಗ ಇಂತಹ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರಕೊಡಬಹುದು. ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಜ್ಞಾನಸಾಧನಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಅದನ್ನೆ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಯಾವ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಕಾರವಾಗಲಿ ಸಂಪರ್ಕವಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೊ ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರನ್ನು ವಂಚಿಸಿ ತಾನು ದೊಡ್ಡವನಾಗುವ ಜನರು ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಕೆಲವರು ಶಿಕ್ಷೆಗೂ ಗುರಿಯಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವರಾದವರ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಷ್ಟೆ ಕಣ್ಣುಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ವಂಚನೆಗೆ ವಿಜಯವಿದೆ' ಎಂದು ಹಟದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೂಡಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ, ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವರನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ವಂಚನೆಗೆ ವಿಜಯವಿದೆ, ನಿಶ್ಚಿತವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತ್ರಿಶಂಕುತನದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವರನ್ನಷ್ಟೆ ನೋಡಿ 'ವಂಚನೆಗೆ ವಿಜಯವೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನೈತಿಕ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮೂರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವವೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ಕಂಡುಬಂದುದರ ಮೇಲೆ ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವಿದೆ. ದೊಡ್ಡವರಾದವರ ಮತ್ತು ದಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವರ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುವಾಗ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ರೀತಿ ನಿರ್ಣಯಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ:— 'ವಂಚನೆಯಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಏನೆ ಪ್ರತಿಫಲ ದೊರಕಿರಲಿ, ಅದರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವಂಚನೆಗೆ ವಿಜಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.' ಈ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಿದೆ. ಇದೇ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಆದರೆ 'ವಂಚನೆಯಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಏನೆ ಪ್ರತಿಫಲ ದೊರಕಲಿ, ಅದರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವಂಚನೆಗೆ ವಿಜಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಎನಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ದೊರಕಬಹುದಲ್ಲ! ಅಲ್ಲವಾದರೆ, ಇವೆರಡಲ್ಲಿಯೆ ತಂತಮ್ಮೊಳಗೆ ಯಾವ ಶ್ರದ್ಧೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ? ಯಾಕೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ? ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶಯಗಳೇಳಬಹುದು. ಸರಿ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾತನ್ನು

ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ, ಆದಕಾಗಿ ಇಂತಹ ಸಂಶಯಗಳು. ಆ ಮಾತು ಹೀಗೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಕೇವಲ ಮಾನವನನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಯು. ಬಾಹ್ಯಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಾದರೂ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ನಿಜವಾದ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಬಾಹ್ಯಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದರ ಅರಿವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ತಾನು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬ ವಿಂಗಡದ ಪರಿವೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದು. ಆ ವಿಂಗಡದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿ ಹೋಗಿ ಸಮದೃಷ್ಟಿ ಬರುವುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಸಮದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸಮಬುದ್ಧಿಯೆ ಭಕ್ತಿ, ಭಕ್ತಿಯೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವೃತವಾಗಿದೆ. (೬·೧೭–೧೯; ೯·೨೯–೩೪; ೧೧·೫೫; ೧೮·೫೧–೫೭). * ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯಾವ ಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥವಿರುವುದಿಲ್ಲವೊ, ಸಮದೃಷ್ಟಿ ಇದೆಯೊ ಅದೇ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದು ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಸಮದೃಷ್ಟಿ ಬರುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಘಾತುಕವಾದ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುವುದು. (೬·೧೧–೧೪, ೩೫–೩೬; ೩·೪೧; ೫·೨೭–೨೮; ೧೨·೯–೧೦). ಅದಕಾಗಿಯೆ ಕೃಷ್ಣನು,

ಶ್ರದ್ಧಾವಾನ್ ಲಭತೇ ಜ್ಞಾನಂ ತತ್ಪರಃ ಸಂಯತೇಂದ್ರಿಯಃ । (೪.೩೯)

'ಶ್ರದ್ಧೆ ಇದ್ದವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ದೊರಕುವುದು, ಆದರೆ **ಅದಕಾಗಿ ಅವನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗುವುದು**'.

ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಇನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂಶಯದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುವುದು. ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಜೀವಿಗೆ ಸಹಜವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವೆವಷ್ಟೆ. ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಅಸಂಗತಿ ಇದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ದೊರಕುವುದೆಂದು ಹೇಳುವೆವು, ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ದೊರಕುವ ಮುಂಚೆ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು! ಇದೆಂತಹ ಅಸಮಂಜಸ! ಮೊದಲು ಒಂದನ್ನು ನಂಬುವುದು, ಮುಂದೆ ನಂಬುಗೆಯಿಂದಲೆ ಅದು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು! ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ತತ್ತ್ವವೇತ್ತರಾದ ಡಾ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಇವರೂ ಈ ಮಾತನ್ನೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ:—

* ೨·೭೧, ೩·೧೯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

'For the true Bhakti, we require first of all S'raddha or Faite. The highest reality has to be assumed or taken on faith till it reveals itself in the devotee's consciousnes'. * 'ಇಂತಹದು ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಮೊದಲು ನಂಬುವುದು, ಆಮೇಲೆ ನಂಬಿದ ಜ್ಞಾನವೆ ನಿಜವಾದುದೆಂದು ಹೊಳೆಯುವುದು'. ಇದು ಸೋಜಿಗವೊ, ಸಮಂಜಸವೊ—ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣನು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ವಿಧ ಚಮತ್ಕಾರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ಯೋ ಯೋ ಯಾಂ ಯಾಂ ತನುಂ ಭಕ್ತಃ ಶ್ರದ್ಧಯಾರ್ಚಿತುಮಿಚ್ಛತಿ ।
ತಸ್ಯ ತಸ್ಯಾಚಲಾಂ ಶ್ರದ್ಧಾಂ ತಾಮೇವ ವಿದಧಾಮ್ಯಹಂ ॥ (೭.೨೧)

ಶ್ರದ್ಧೆಗನುಗುಣವಾಗಿಯೆ ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿರಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ನಮ್ಮ ಮುಂಚಿನ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕೊನೆಗೆ ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೆಇದ್ದರೆ ಅದು ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಮುಂಚೆ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿದಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಆ ವರ್ತನೆ ಸಮರ್ಪಕ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಇದಲ್ಲದೆ, ಧ್ಯೇಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇಲ್ಲದಾಗ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವೆನುವಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇಲ್ಲದಾಗ ದೊರಕಿಸುವುದು ಯಾವುದನ್ನು? ಮೊದಲು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಸಾಧನ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಬುದ್ಧಿ–ಮನಸ್ಸು–ಇಂದ್ರಿಯಗಳಂತೆ ಅನಿಯುತಸಂಬಂಧದ ಬಾಹ್ಯಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿಯೆ 'ಶ್ರದ್ಧಾವಾನ್ ಲಭತೇ ಜ್ಞಾನಂ' (೪.೩೯) ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಹೇಳದೆ, 'ಅಜ್ಞಶ್ಚಾಶ್ರದ್ದಧಾನಶ್ಚ ಸಂಶಯಾತ್ಮಾ ವಿನಶ್ಯತಿ' (೪.೪೦) ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಖಂಡಿತದ ಗೆರೆ ಎಳೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮುಂದೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವಾಗ 'ಶ್ರದ್ಧೆ ಇದ್ದರೆ ಇಂದಿಲ್ಲ ನಾಳೆ ಸದ್ಗತಿ ಖಂಡಿತ, ನ ಹಿ ಕಲ್ಯಾಣಕೃತ್ ಕಶ್ಚಿತ್ ದುರ್ಗತಿಂ ತಾತ ಗಚ್ಛತಿ' (೬.೪೦) ಎಂದೂ ಧೈರ್ಯದ ಮಾತನ್ನು ಸಾರಿದ್ದಾನೆ.

---

* Indian Philosophy Vol. I, p. 562,

೧೦. ಮೋಕ್ಷ ಇಲ್ಲವೆ ಮುನ್ನೋಟ

೧

ಅರ್ಜುನನ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಗೀತೆಯ ಹದಿನೇಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಅವಶ್ಯವೆನಿಸಿದುವು. ಇದೊಂದೆ ಮಾತಿನಿಂದ—ಸ್ಥೂಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದೆ ಆಗಲಿ—ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಣ್ಣದಾದುದಲ್ಲ, ಕೃಷ್ಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಂತೂ ಅದಕೆ ಬಹಳೇ ಮಹತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅರ್ಜುನನಂತಹ ಜಗದೇಕವೀರನು ಕೂಡ ಕಾರ್ಯವನ್ನೆದುರಿಸಿದಾಗ ಕೈ ಚಲ್ಲಬೇಕೆಂದರೆ ಮಾನವಪ್ರಾಣಿಯು ಎಷ್ಟೊಂದು ಅಸಹಾಯವಾದ, ಸೋಜಿಗದ ನೆಲೆಯಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಬಹುದು? ಹಸಿದವನು ಇದಿರಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನಿಟ್ಟಾಗ 'ನನಗೆ ಊಟ ಬೇಡ' ಎನುವುದು ಎಷ್ಟು ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕವೊ ಅಷ್ಟೆ ಅರ್ಜುನನು 'ನನಗೆ ಯುದ್ಧವೆ ಬೇಡ' ಎನುವುದು ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮಯದ ಜೊತೆ ವಿಷಾದವೂ ಸೇರಿದೆ. ಅರ್ಜುನನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವ ಮಾನವನೂ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವ-ಶಕ್ತಿ-ಶಿಕ್ಷಣ-ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಡಲಾರನು; ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾನವಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರತೆಯೂ ದೊರೆಯದು. ಇಷ್ಟೊಂದು ಅನುಭವಸ್ಥನಾದ ಅರ್ಜುನನೂ ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಮರ್ಥನಾದನೆಂದ ಮೇಲೆ ವಿಂಕ್ಯಪರ-ಸಾಮಾನ್ಯರ-ಪಾಡೇನು? ಎಷ್ಟೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದರೂ ಆ ಮಾನವನಿಗೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಮತಿಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಯೋಗವೇನು? ಸಂಕಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನೂ ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡಲಾರದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಾದರೂ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನ? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅರ್ಜುನನ ಅದೊಂದೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನರಿತುಕೊಂಡೇ ಕೃಷ್ಣನು ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬಂಧು-ಬಳಗ-ಶತ್ರು-ಮಿತ್ರ-ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೇವಲ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ; ಧರ್ಮ-ದಂಡ-ದೇವ-ದಾನ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಪ್ರಗತಿಶಿಖರದ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಾಗಿವೆ. ಮಾನವನು ಆಹಾರಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಂಟಿಗನಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಬಂಧು-ಬಳಗಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ತೊಡಕಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ

ಸಂತುಷ್ಟನಾಗಿದ್ದರೆ ದೇವ ಧರ್ಮಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಅವನನ್ನು ಕಳವಳಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಿರಾಗಿ ಬಂದ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಶತ್ರು ಎಂದೇ ತಿಳಿಯುವ ಪಶು—ಸಹಜವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಂದಿನಿಂದ ಮಾನವನು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದನು; ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಕಾಮವಾಸನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನ್ನದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಂದಿನಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಬೇರೂರಿ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು; ದೇವ-ಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಯಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಕಡಮೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸಿದಂದಿನಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಕಾಸ ಬರತೊಡಗಿತು. ಆದರೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಝರಿಯು ಮಾತ್ರ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಹರಿದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಇದಿರಿಸಿದವನು ತನ್ನ ಶತ್ರು ಎಂದು ಆಗಾಗ ತಿಳಿದುದುಂಟು; ಧನಿಕ-ಬಡವರಲ್ಲಿ ಅಂತರವು ಅಳತೆಗೆಟ್ಟು ಅನ್ನದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಕಾಮವಾಸನೆಯ ಸೇವೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಯ ಬಂದುದುಂಟು; ಪರಸ್ಪರ ಭಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿಘಾತುಕವಾದ ದೇವಧರ್ಮರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಇಂತಹ ಸಮಯ ಒದಗಿದಾಗ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೆ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾಗುವುದು. ಆಗ ನೀತಿ-ನಡತೆ, ರೀತಿ-ಧರ್ಮ, ದೇವ-ನಿರ್ಣಯತತ್ತ್ವ ಇವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಗೊಂದಲದ ನಸುಕು ಜಾರಿ ಶಾಂತಿಯ ಬೆಳಗು ಹರಿದಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಬೆಳಗು ಹರಿಯುವುದರೊಳಗೆ ಒಂದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶವವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿ ಈ ನಸುಕಿನಂತಾಗಿದೆ. ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಉತ್ತರ ದೊರಕಿದರೆ ಬೆಳಗಿನೊಡನೆ ಬದಲಾವಣೆ ಬರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಸುಕಿನ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಮುಗ್ಗರಿಸಿ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆರವಾಗಬಹುದು.

ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತಗಳು ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದರಂತೆ ಬರಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಗಾದೆಯು ಮಾತಿನ ತಪ್ಪು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸದ ಕತೆಯೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ನಿಜವಿದ್ದ ಮಾತೆಂದರೆ ಏರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಏರುತ್ತಲೆ ಹೋಗುವುದು, ಇಳಿಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಳುಕಲಿಗೆ ಬೀಳುವುದು. ಏರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಲಿನಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಮೆಟ್ಟಲಿಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹ್ರಾಸ ಕಂಡಂತಿದ್ದರೂ ಹಾರುವ ಹುಲಿಯು ಮುದುಡಿದ ಮೈಯಂತೆ ಅದು ಏರಿಕೆಗಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ, ನಿಜವಾದ ಹ್ರಾಸ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿಯಂತಹ ಹರ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅವನತಿಗಿಳಿದದ್ದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದೊ? ಇದೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ನಾವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲು ಸಾಕು. ಪ್ರಗತಿಯಾಗಲಿ ಅಧೋಗತಿಯಾಗಲಿ ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು—ಅದನ್ನು ತಡೆಯದಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ. ತಡೆಯಲು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಅಧೋಗತಿಯಂತೆ

ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ತಡೆಯುವುದು ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ತಡೆದು ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮುಟ್ಟುವುದು ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ತಡೆದು ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನ; ಮೊದಲನೆಯದು ದೈವೀ ಸಂಪತ್ತು, ಎರಡನೆಯದು ಆಸುರೀ ಸಂಪತ್ತು; ಮೊದಲನೆಯದು ಸಾತ್ತ್ವಿಕ, ಕೊನೆಯದು ತಾಮಸ, ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲವು ರಾಜಸ ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ, ಆಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದು ಕೃಷ್ಣನ ಕೊನೆಯ ಉತ್ತರ. ಇದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೂ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸುವುದು ಗ್ರಂಥದ ಬಹುಭಾಗ.

ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅದೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸ್ಥಾನ. ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾನವನು ಗಳಿಸಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವನ ವಿರಳಿತದ ಮೆಟ್ಟಿಲು ನಿಲ್ಲುವವು. 'ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸ್ಥಾನ' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಏನು ಎಂಬುದು ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾನವನು ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವನು, ಆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆಯೆ ಒಳಪಟ್ಟವನು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣವೆಂಬುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆವಿಷ್ಕರಣ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಿದೆಯೊ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೆ ಸಮಾವಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯತಕ್ಕುದು. ಇಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಮಬದ್ಧನಾಗಿ ಮಾನವನು ತಾನೂ ಒಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರ್ಯ, ಕಾರಣ, ದೇಶ, ಕಾಲ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ; ಇಂದ್ರಿಯ-ಮನಸ್ಸು-ಬುದ್ಧಿ-ಅನುಭವ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ; ದೇಹ-ಆಹಾರ-ನಿದ್ರೆ-ಜನ್ಮ ಇವುಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ! ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹೊರತಾಗಿ ಮಾನವನಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾನವನಿಗೆ ಸಂಕೋಲೆಯಾಗಿದೆ—ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿದವಗೆ; ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾನವನ ವಿಕಾಸವಾಗಿದೆ—ತಾನೂ ಸೃಷ್ಟಿಯದೆ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ತಿಳಿದವಗೆ. ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಾನ ಎಂಬವನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಬಂಧನವೆನಿಸುವುದು; ಕುಟುಂಬ-ಸಮಾಜ-ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಎಂಬವಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ವಿಕಾಸವೆನಿಸುವುದು. ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾನವನನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾನವನ ಜನ್ಮವೆ ಒಂದು ಬಂಧನ, ಮಾನವನ ಗುರಿ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜವಂತೂ ಅತಿರೇಕದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಮಾನವನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ

ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸುಖ-ದುಃಖದ ದ್ವಂದ್ವ ಬಂಧನ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸುಖ (ಇಲ್ಲವೆ ದುಃಖ) ಒಂದೇ ಬಂಧನವೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಯೋಗ್ಯತೆ ಬಂದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಸದಿಂದ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಶೋಧಿಸುವವರಿಗೆ ಕಾಣುವ ದೇವನ ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಚಲಾವಣೆ ನಾಣ್ಯದಂತಹ ದೇವ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಬಂಧನದ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದಂತೆ, ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಕಳೆಯುತ್ತಲಿದೆ. ಬಂಧನದ ಸ್ವರೂಪ ಗೊತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಚಾರ ಮೂರ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದು? ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಇಂದಿನ ಕುರುಡು ನಂಬುಗೆ, ಇಂದಿನ ಷಂಢ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಇಂದಿನ ಸೃಷ್ಟಿ-ವಿಘಾತುಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಇಂದಿನ ಬುದ್ಧಿಯ ನಿರ್ಣಯನಿರ್ಬಲತೆ— ಇದೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಡೆದುಬಂದುದು, ಹಿರಿಯರಿಂದ ನಡೆದುಬಂದುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಅಜ್ಞಾನವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಉಜ್ವಲಪರಂಪರೆಗೆ ದ್ರೋಹ ಎಂಬುದು ಕೆಲವೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನರಿತ ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಸಂಕೋಲಿ ಬಿಗಿದಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ, ಸಾಹಸದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಸಂಕೋಲೆ ಇದೆ ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಡುವುದು, ಅದನ್ನು ಹರಿದೊಗೆವಾಗ ಸಾಹಸದ ಸ್ಫುರಣವಾಗುವುದು. ಹಿಂದಣ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಕೋಲೆ ಎಂಬಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಿಣ್ಣತೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ.

೨

ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ತತ್ತ್ವವೇತ್ತರಾದ ಡಾಕ್ಟರ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಇವರ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬಹಳೇ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಮಾನಹೀನತೆಯ ಶಿಫಾರಸಪತ್ರವನ್ನು ಇಂದಿನಂತೆ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ಪಡೆಯುವುದೂ ಶಕ್ಯವೆ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ:—

'The security of life, the wealth of natural resources, the freedom from worry, the detachment from the cares of existence, and the absence of a tyrannous practical interest stimulated the higher life of India, with the result that we find from the beginnings of history an impatience of spirit, a love of wisdom and a passion for the saner pursuits of the mind.*

'ಜೀವಕ್ಕೆ ಸುರಕ್ಷಿತತೆ, ನಿಸರ್ಗದ ಅಪಾರ ಸಂಪತ್ತು, ತ್ರಾಸ-ತೊಂದರೆಗಳ ಅಭಾವ ಇಲ್ಲವೆ ಅಲಕ್ಷ್ಯ, ಮತ್ತು ಆಸೆಗೊತ್ತಾಯಪಡಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲ;

* Indian Philosophy Vol. I, p. 22.

ಇದಕಾಗಿ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕುತೂಹಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲ ಮತ್ತು ಧೀರವಿಚಾರಗಳಿಗಾಗಿ ತವಕ—ಇದೇ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಂಡುಬರುವುದು.'

ಸಮಾಜಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬಂಧನವೆಂದರೆ ಕೈ ಕಟ್ಟಿದುದು, ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಕಾಲಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಹೇಳುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಎಂದಾದರೂ ಇರಬಹುದೆ?

ಮೊದಲು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅನುಭವದ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ದೊರೆತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಂಬಲಾಗದು. ಅದರಂತೆಯೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ನಂಬಲಾಗದು. ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ಯವೆನಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು ವ್ಯವಹಾರವು (ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾಗಿದೆ) ಬಂಧನ ಎಂದರು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಸಂಬಂಧ ಅಸತ್ಯ (ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಅದೊಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವೆನಿಸುವುದು) ಎಂದರು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಸತ್ಯದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಈ ಋಷಿಗಳು ಕೈಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಸತ್ಯವೂ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೂ, ಬಂಧನವಿದ್ದುದಕ್ಕಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವೂ ಇದೆ ಎಂದೂ ಇವರು ಹಟತೊಟ್ಟರಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಆ ಸತ್ಯದ ಆಳವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೋಕ್ಷದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ವ್ಯವಹಾರವು ಬಂಧನ, ಜೀವನಸಂಬಂಧ ಅಸತ್ಯ ಅದಕಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಜೀವನಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡಲಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲವೆ ಸಯುಕ್ತಿಕ ವಿಚಾರಸರಣಿ? ಅಸತ್ಯವು ಬಂಧನವಾದಾಗ, ಸತ್ಯವು ಮೋಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ಅದಕಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಜೀವನಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಸತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಗಿಸಿದರೆ ಅದುವೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದು ಇವರು ಸಾರಿದರು. ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಹೊರಜಗತ್ತು, ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದುದು ಒಳಜಗತ್ತು. ಮಾನವನು ತನ್ನ ಅಂತರ್ಗತವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಮುಂದೆ ಅದೆ ಸತ್ಯ ಅದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆತಂತೆಯೆ. 'ಅನ್ಯರನ್ನು ಅರಿತರೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರಿತಂತೆ, ತನ್ನನ್ನು ತಾನರಿಯುವುದೆ ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷ, ಸ್ವಾರ್ಥಬಿಟ್ಟ ಸದಾಚಾರವೆ ಮೋಕ್ಷ' ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಜೀವನದ ಏಕಾಗ್ರತೆ (Intensity) ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಸಾಂಖ್ಯಮತದಲ್ಲೂ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಂಧನೆ ಇವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉತ್ತೇಜಕವಾದ, ಉದಾತ್ತವಾದ

ವಿಚಾರಸರಣಿ ಇದೆ. ಕೆಳಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಮೂರು ಕಾರಿಕೆಗಳಿಂದ * ಈ ವಿಚಾರ-ಸರಣಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದುದು.

ದೃಷ್ಟಾ ಮಯೇತ್ಯುಪೇಕ್ಷಕ ಏಕೋ ದೃಷ್ಟಾಹಮಿತ್ಯುಪರಮತ್ಯೇಕಾ ।
ಸತಿ ಸಂಯೋಗೇऽಪಿ ತಯೋಃ ಪ್ರಯೋಜನಂ ನಾಸ್ತಿ ಸರ್ಗಸ್ಯ ॥

ಸಮ್ಯಗ್ ಜ್ಞಾನಾಧಿಗಮಾದ್ ಧರ್ಮಾದೀನಾಮಕಾರಣಪ್ರಾಪ್ತೌ ।
ತಿಷ್ಠತಿ ಸಂಸ್ಕಾರವಶಾಚ್ಚಕ್ರಭ್ರಮವದ್ ಧೃತಶರೀರಃ ॥

ಪ್ರಾಪ್ತೇ ಶರೀರಭೇದೇ ಚರಿತಾರ್ಥತ್ವಾತ್ ಪ್ರಧಾನವಿನಿವೃತ್ತೌ ।
ಐಕಾಂತಿಕಮಾತ್ಯಂತಿಕಮುಭಯಂ ಕೈವಲ್ಯಮಾಪ್ನೋತಿ ॥

(ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ೬೬–೬೮)

‘ಈಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದೆ ನಾನು ಎಂದು ಒಬ್ಬನು (ಪುರುಷನು), ನಾನು ಇವನಿಂದ ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟೆ ಎಂದು ಈಕೆಯು (ಪ್ರಕೃತಿಯು)—ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಉಪರಮ (ಶಾಂತಿ) ಜನಿಸುವುದು. ಅವರವರ ಸಂಯೋಗ ಹಾಗೆಯೆ ಇದ್ದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

‘ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವಾದ ತರುವಾಯ ನೀತಿ-ನಡತೆಗಳ ಕಾರಣವೆ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು. ಆದರೂ ಕುಂಬಾರನ ಚಕ್ರವು ಕೆಲಹೊತ್ತು (ಕೆಲಸ ಮುಗಿದ ಮೇಲೂ ಸುತ್ತಿನ ಆವೇಶದಿಂದ) ಹಾಗೆಯೆ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಶರೀರದೊಡನೆಯೆ ಪುರುಷನು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವನು.

‘ಕೊನೆಗೆ ಧ್ಯೇಯಸಿದ್ಧಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮರಳುವುದು, ಆಗ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಿಯಾದ ಕೈವಲ್ಯವು ಲಭಿಸುವುದು.’

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಭಾಷಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಶಾವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವ

---

* ವೇದಾಂತಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವೆನಬಹುದಾದ ಸಾಂಖ್ಯಮಾರ್ಗದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲ ರೂಢವಾಗಿದ್ದಿತು. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಜಡವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೆ ಮೂಲ; ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ **ಪುರುಷನ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ** ಸಂಯೋಗ ಮೂಲ; ಪ್ರಕೃತಿ ಒಂದು, ಪುರುಷ ಅಸಂಖ್ಯ ; ಪ್ರಕೃತಿ ಕರ್ಮಶೀಲ, ಪುರುಷ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ; ಪ್ರಕೃತಿ-ಪುರುಷರ ಮಿಲನವು ಸತ್ಯವಾದುದಲ್ಲ; ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅರಿತು ಪರಸ್ಪರ ದೂರಾದರೆ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ತತ್ತ್ವಗಳು ಕಪಿಲಮಹರ್ಷಿಯಿಂದ ಪ್ರಚಾರಪಡೆದುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ **ಕಾಪಿಲ ಸಾಂಖ್ಯ** ಎಂದೂ ಹೆಸರಿದೆ. ಕ್ರಿ. ಶ. ೧–೨ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬಾಳಿದ **ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣ**ನೆಂಬುವನು ಸಾಂಖ್ಯಮತದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ೭೦ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಕಾರಿಕಾ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಆರ್ಯಾಜಾತಿಯ ವೃತ್ತದ ಹೆಸರು).

ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಉಪರಮ ಉಂಟಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರ ಹಾಗೆಯೆ ನಡೆಯುವುದು, ಆದರೆ ಯಾವ ನಿಬಂಧನೆ ಇಲ್ಲದೆ (ಆಸೆ–ಉದ್ದಿಶ್ಯಗಳ ಬಂಧನವಿಲ್ಲದೆ) ನಡೆಯುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವು ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಿ ಎನಿಸಿದೆ; ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದರಿಂದಾಗಲಿ ತಪ್ಪಿಸುವ ಹವಣಿಕೆಯಿಂದಾಗಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸ್ವರೂಪ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾಯೆ ಬಿಟ್ಟು, ಪುರುಷನಿಗೆ ಮೋಹ ತಪ್ಪಿ, ಪ್ರೇಮದ ದಂಪತಿಗಳ ಮುಪ್ಪಿನ ವೈವಾಹಿಕ ಜೀವನದಂತಹ ಅವಸ್ಥೆ ಮೋಕ್ಷ. ಪ್ರೇಮ ಒಲಿತಿದೆ, ಒಲಿಯರ್ಗಿಲ್ಲ; ಹೃದಯ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ, ವಿಷಯಾಸಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ; ದೇಹ ಬೇರೆ, ಜೀವನ ಒಂದು; ಪರಸ್ಪರರ ಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆದಂತೆ, ಮೋಹ ಕಳೆದು, ಸ್ನೇಹ ಬೆಳೆದು ಜೀವನವೆ ಒಂದಾಗುವಂತಹ ಅವಸ್ಥೆ ಮೋಕ್ಷ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ನರ್ತಕಿ, ಪುರುಷನು ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಉಪಮೆ ನಾವು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ.

ವೇದಾಂತವನ್ನಾಗಲಿ ಸಾಂಖ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಕೆಲಹೊತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡೋಣ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಂತೋಷವನ್ನಾಗಲಿ ಬಂಡನ್ನಾಗಲಿ ಎಬ್ಬಿಸಿದ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಜೈನಮತಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷತ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖ-ದುಃಖ, ಸತ್ಯ-ಅಸತ್ಯ ಎಂಬ ಅನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನ ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಅನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲೂ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ; ಅದರಂತೆಯೆ ದೈಹಿಕ ಅವಯವಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಅನುಭವವು (ಮತಿ, ಶ್ರುತಿ, ಅವಧಿ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಆದಕಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೆ ಜೈನ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆನಿಸುವುದು. ದೈಹಿಕ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದೆಂದರೆ ಆಚಾರವನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅರ್ಥಾತ್ 'ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೆ ಸದಾಚಾರವೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸದಾಚಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ 'ಕೇವಲ'ವನ್ನು ಅರಿಯುವುದೆ ಮೋಕ್ಷ. ಜೈನರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ದೇಹದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ಜೀವನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಿಜವಿದ್ದುದಾದರೆ ಜೈನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಜೀವನವನ್ನು, ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೆ ಜೀವನವನ್ನು ಹಳಿಯಲು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಆದರ್ಶಧ್ಯೇಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾದ ಮೋಕ್ಷಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ

ಜಗತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕ, ಜಗತ್ತು ದುಃಖಮಯ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಜೀವನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸಹಜವೆನಿಸಬಹುದು. ಜೈನರಂತೆ ಬೌದ್ಧರೂ ಮೋಕ್ಷಕಲ್ಪನೆಗೆ 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ನಿರ್ವಾಣ' ಎಂದರೆ 'ನಂದುವುದು'; ಜ್ವಾಲೆ ನಂದುವಂತೆ ಒಳಗಣ ಜೀವನಜ್ವಾಲೆ–ಆಸೆ–ತೃಷ್ಣಾ (ಪಾಲಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ, ತಣ್ಹಾ) ನಂದಿದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ದುಃಖವು ಜಾರುವುದು ; ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯ **ದುಃಖವು** (ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ ಎಂದರೂ) ನಮ್ಮನ್ನು ಗತಿಗೇಡು-ಮತಿ ಗೇಡು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ದುಃಖಕ್ಕೆ '**ಸಮುದಾಯ,**' ಕಾರಣ ಒಂದಿದೆ, ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಶ(**ನಿರೋಧ**)ದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ಯವಿದೆ; ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ **ಮಾರ್ಗವೂ** ಒಂದಿದೆ. ದುಃಖಕ್ಕೆ ಸೋತಾಗಲಿ ದುಃಖವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹೇಡಿತನವಾಗಲಿ ನಿರ್ವಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತ ವಾಗಿಲ್ಲ; ಆ ದುಃಖವನ್ನು ಅರಿತು ಸುರಿತು ಅದನ್ನು ಸೋಲಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಹುಮ್ಮಸ ವಿದೆ ಈ ನಿರ್ವಾಣ ಕಲ್ಪನೆಯ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸುವುದು ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ.

೩

ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಢವಾದ ಎಲ್ಲ ತತ್ತ್ವಗಳೂ ಮೋಕ್ಷ ಇಲ್ಲವೆ ನಿರ್ವಾಣ ಎಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿ ಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದುವೆನಬಹುದು ; ಇದಲ್ಲದೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮೇರೆಗೆ 'ಮೋಕ್ಷ' ಎಂಬುದು ಗತಿಸಿದ ಜೀವನವನ್ನು ಹಳಿಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ನಡೆದ ಜೀವನವನ್ನು ಬೆಳೆ ಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಕಟವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಿತು. ಜನ್ಮ-ಮರಣ-ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಎಂಬ ಸುತ್ತುಸರಪಳಿಯ ಬಂಧವನ್ನು ಎಲ್ಲ ಮತಗಳೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ನಡೆದಿವೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲ ಮತಗಳಲ್ಲೂ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ನೈತಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ಕೆಯೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ನೀತಿ (ನಡತೆ) ಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿದರೆ ನಿಯಮ (ಜನ್ಮ) ಬಂಧ ಎಂಬ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಂಥವೂ ನೀತಿಯ ರೀತಿ-ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲಿದೆ— ನೀತಿ ಸರಿಯಾದರೆ ಮೋಕ್ಷ ಎಂದೂ ಹೇಳು ತ್ತಲಿದೆ. ಇದರರ್ಥವೇನು ? ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ, ಮಾನವನ ನೀತಿಯನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ, ಅರ್ಥಾತ್ ಮಾನವ-ಮಾನವರ ಸಂಬಂಧ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ—ಎಂದಲ್ಲವೆ ? ಮೋಕ್ಷವು ಕೊನೆಯ ಧ್ಯೇಯ ಎಂದು ತೋರಿದರೂ, ನೀತಿ (ನಡತೆ)ಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೋಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲ, ಸಾಧನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಯುಕ್ತಿಕವೆನಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಣಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ನಾಶವಂತ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ತರ್ಕಕ್ಕನುಸರಿಸಿದರೆ

ಮೋಕ್ಷ (ನಿರ್ವಾಣ)ವು ಕೊನೆಯು ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಿದ್ಧಿ ಎನಿಸದು. ಅದ ರಂತೆಯೆ ವೇದಾಂತ-ಸಾಂಖ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದಿಂದ ಪುನರ್ಜನ್ಮ ತಪ್ಪಿತೆನುವಾಗ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವುದೆ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ವ್ಯವಹಾರವೆ ಇಲ್ಲ, ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಲೇ ಬೇಕಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ, ಬಂಧನವಾದ ಕರ್ಮವು ನಾಶಹೊಂದುವುದು; ಆದರೂ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆ, ಜನ್ಮವಿದೆ - ಬಂಧನಮಾತ್ರವಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಮೋಕ್ಷ ಎಂಬುದು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ 'ಮುಸ್ಲ್ಯೋಟ'ವೆ ಆಗಿದೆ ಎನಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಗೀತೆಯನ್ನೆ ನೋಡೋಣ. ಒಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನೂ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಗೀತಾಗ್ರಂಥವು ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಇದುವರೆಗೆ ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆವು. ಆ ಪರಂಪರೆಗನುಸರಿಸಿ ಗೀತೆ ಯಲ್ಲೂ 'ಮೋಕ್ಷ' ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವಾಗ 'ಮೋಕ್ಷ'ದ ಸಂಬಂಧ ತಗಲುವುದೆ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಸಂಶಯ ಪಡಬಹುದು. ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ತತ್ತ್ವತಃ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ನಾವು ಸಾಕಷ್ಟಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮಾನವನಿಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಯಾವ ಮೆಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲೂ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅನುಭವ-ಅನುಭವ ಗಳಲ್ಲಿ, ಅನುಕೂಲತೆ-ಅನುಕೂಲತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಬುದ್ಧಿ-ಬುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ, ಶಾಸ್ತ್ರ-ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಡೆಯುಂಟಾಗುವುದು. ಇಂತಹ ವಿರೋಧವು ಸಹಜವಾದುದು ಮತ್ತು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರುವಂತಹದು ಎಂಬ ಮಾತಿಗಾಗಿ ಮಾನವನು ಅಸಹಾಯನಾಗಬೇಕೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ತಾಳಬೇಕೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೊಂದಿದೆ. ಮೊದಲೇ ಅಸಹಾಯನಾದಾಗ ಇಲ್ಲವೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ತಾಳಿದಾಗ ಮೇಲೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಹೇರುವುದೆಂದರೆ ಜೀವನವು ಬರಿಯ ಬಿಗಿದಿಡುವ ಬಂಧನ ಎನಬಹುದು; ಬಂಧನವು ಸಹಜವಾದುದಾದರೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದೇ ಅರ್ಜುನನ ಸಂದೇಹ ಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾದ ತೊಡಕಿನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ, ಮಾನವನಿಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಹಜವಿದೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ಯವಿದೆ, ಜೀವನವು ಬಂಧನ ಎಂಬುದು ಅರಿಯದವನ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅರಿತರೆ ಆ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ (ಮೋಕ್ಷ) ಇದೆ, ಮೋಕ್ಷವಿದೆ ಎಂದೇ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣನು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆಯೆ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಇಡಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಮಾರೋಪಣವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಇರುವ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:—

ಬುದ್ಧ್ಯಾ ವಿಶುದ್ಧಯಾ ಯುಕ್ತೋ ಧೃತ್ಯಾತ್ಮಾನಂ ನಿಯಮ್ಯ ಚ |
ಶಬ್ದಾದೀನ್ ವಿಷಯಾನ್ ತ್ಯಕ್ತ್ವಾ ರಾಗದ್ವೇಷೌ ವ್ಯುದಸ್ಯ ಚ ||

ವಿವಿಕ್ತಸೇವೀ ಲಘ್ವಾಶೀ ಯತವಾಕ್ಕಾಯಮಾನಸಃ
ಧ್ಯಾನಯೋಗಪರೋ ನಿತ್ಯಂ ವೈರಾಗ್ಯಂ ಸಮುಪಾಶ್ರಿತಃ ||

ಅಹಂಕಾರಂ ಬಲಂ ದರ್ಪಂ ಕಾಮಂ ಕ್ರೋಧಂ ಪರಿಗ್ರಹಂ
ವಿಮುಚ್ಯ ನಿರ್ಮಮಃ ಶಾಂತೋ ಬ್ರಹ್ಮಭೂಯಾಯ ಕಲ್ಪತೇ ||

(೧೮.೫೧–೫೩)

'ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಡೆಯುವಂತೆ ಸ್ಥಿರವಾದ ಮತ್ತು ತಿಳಿಯಾದ ಬುದ್ಧಿ; ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ ಮೋಹಮತ್ಸರವನ್ನೂ ಬಿಡುವುದು; ಏಕಾಗ್ರನಾಗಿ, ಇಚ್ಛಾನಿಚ್ಛೆಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿದವನಾಗಿ (ಲಘು+ಆಶೀಃ), ಮಾತು–ಮೈ–ಮನಗಳನ್ನು ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು; ಬೇರೆ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಾಗಿ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿರುವುದು; ಕೊಬ್ಬು–ಕಸುವು–ಹೆಮ್ಮೆ–ಹಂಬಲ–ಕೋಪ–ಕೈಹಗುರು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ— ಒಟ್ಟು 'ತಾನು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನೆ— ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದು; ಇದೇ ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಿ (ಬ್ರಹ್ಮಭೂಯ, ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿ, ಮೋಕ್ಷ).'

ಅಥವಾ, ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯ ಈ ಮಾತನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:—

ತದಿತ್ಯನಭಿಸಂಧಾಯ ಫಲಂ ಯಜ್ಞತಪಃಕ್ರಿಯಾಃ |
ದಾನಕ್ರಿಯಾಶ್ಚ ವಿವಿಧಾಃ ಕ್ರಿಯಂತೇ ಮೋಕ್ಷಕಾಂಕ್ಷಿಭಿಃ || (೧೭.೨೫)

'ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವರು "ತತ್" (ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅದೇ, ಒಂದೇ) ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ, ಫಲವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಯಜ್ಞ–ದಾನ–ತಪಸ್ಸು ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವರು.'

ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವಾಗ, ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ, ಮೋಕ್ಷಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾತು ಹೊರಟಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಆಚಾರವನ್ನೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಕುರಿತೇ ಹೇಳುವನು. ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಅಭಯಂ ಸತ್ತ್ವಸಂಶುದ್ಧಿರ್ಜ್ಞಾನಯೋಗವ್ಯವಸ್ಥಿತಿಃ |
ದಾನಂ ದಮಶ್ಚ ಯಜ್ಞಶ್ಚ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಸ್ತಪ ಆರ್ಜವಂ ||

ಅಹಿಂಸಾ ಸತ್ಯಮಕ್ರೋಧಸ್ತ್ಯಾಗಃ ಶಾಂತಿರಪೈಶುನಂ |
ದಯಾ ಭೂತೇಷ್ವಲೋಲುಪ್ತ್ವಂ ಮಾರ್ದವಂ ಹ್ರೀರಚಾಪಲಂ ||

ತೇಜಃ ಕ್ಷಮಾ ಧೃತಿಃ ಶೌಚಮದ್ರೋಹೋ ನಾತಿಮಾನಿತಾ |
ಭವಂತಿ ಸಂಪದಂ ದೈವೀಮಭಿಜಾತಸ್ಯ ಭಾರತ ||

* * * * *

ದೈವೀ ಸಂಪದ್ ವಿಮೋಕ್ಷಾಯ...... (೧೬·೧–೩,೫)

ಆಚಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಾನವಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅದೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗುವುದು ಎಂದು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದೆ. ಇದರಂತೆಯೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡರೆ ಅಮರತೆ ಲಭಿಸುವುದೊ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವೆ (೧೩·೧೨)....ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಇದೆ, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಡೆದು ನಡೆಯುವುದು (ಆ ಶಕ್ತಿ) ಆಗಿದೆ (೧೩·೧೬)' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ 'ಅಮರತೆ'ಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಅಮರತೆ' ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಅಸಂಭವನೀಯ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಅಂತಹ ಅವಸ್ಥೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; 'ನಾನಾಗಲಿ, ನೀನಾಗಲಿ, ಈ ರಾಜರುಗಳಾಗಲಿ ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು', (೨·೧೨) 'ಯುಗಯುಗಕ್ಕೂ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿಬರುವೆನು' (೪·೭) ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅಮರತೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ಶಕ್ತಿ; ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳಿಲ್ಲದ್ದಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ಭಯ-ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದು. ಇಂತಹ ಭಯ-ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಮಾನವನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಮೀರಬಲ್ಲನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುವ ಶ್ಲೋಕಗಳು (೨·೫೫–೭೧) ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ.* ಮೋಕ್ಷ, ಬ್ರಾಹ್ಮೀಸ್ಥಿತಿ, ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಭೂಯ, ಅಮರತೆ, ಜ್ಞೇಯ— ಇವೆಲ್ಲ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕಲ್ಪನೆಗಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ. ಇದು-ಅದು ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಜ್ಞಾನ, ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಡೆಸಿದ ವ್ಯವಹಾರವೆ ಮೋಕ್ಷ.

೪

ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ತರುವಾಯ ಗೀತೆಯ ವಿಷಯ ಮುಗಿದಂತಾಯಿತು. ಗೀತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನು ಒಂದು ತರದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಬಂಧನವು ಅರ್ಜುನನಿಗಾಗಲಿ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮಾತ್ರವಾಗಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದಲ್ಲ; ಅಂತಹ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ

* ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೪·೧೯–೨೩ ; ೫·೧೦–೨೮ ; ೬·೧೦–೨೬ ; ೧೨·೧೫–೧೯ ; ೧೩·೧೨,೧೬,೭–೧೧ ; ೧೪·೨೨–೨೫ ; ೧೮·೫ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು.

ಮಾನವನು ಕೂಡ ತನ್ನ ದಿನನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರದ ಸಂದರ್ಭವಿದ್ದಾಗಲೂ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುವನು ; ಮಾನವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಬಂಧನಬೀಜವಿದೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಬಂಧನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಿದೆವು. ತರುವಾಯ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ಅದೇ ವಿಶಾಲದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದೆವು. 'ಬಂಧನ'ವೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಇಲ್ಲವೆ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸಂಕೋಲೆಯಲ್ಲ. ಮಾನವನಲ್ಲಿದ್ದ ಜೀವಶಕ್ತಿಗೆ (ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ) ಹೊರಗಾದ ದೇಹ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯ-ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳಿಗಾಗಿಯೂ, ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದುದರಿಂದ ದೇಹ ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯ-ಬುದ್ಧಿಗಳಿಗನುಸರಿಸಿ ರೂಢವಾದ ಜಾತಿ-ನೀತಿ-ಸಮಾಜ-ಶಾಸ್ತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಮಾನವನು 'ಬಂಧನ'ದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಾನೆ; ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ಜೀವ (ಚೈತನ್ಯ) ಮಾತ್ರ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಬಂಧನ ತಪ್ಪುವುದು ; ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ತತ್ತ್ವವೆ ಮಾನವನಲ್ಲಿದ್ದ ಜೀವಕಳೆ ; ಈ ಜೀವಕಳೆ ದೇಹ-ಕೃತಿ-ದೇಶ-ಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿದೆ; ಅದಕಾಗಿ ಜೀವಕಳೆ ಬೆಳೆವುದೆಂದರೆ ಈ ಕ್ಷಣಿಕ ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಇಡಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜೀವ—ಕಳೆಯಾಗುವುದು ; ಬಂಧನ ತಪ್ಪುವುದೆಂದರೆ ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದು, ಅರ್ಥಾತ್ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೂ ನಿಸರ್ಗಸಿದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಚೈತನ್ಯದ ಮುಖ್ಯಗುಣವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ (movement) ವಿದ್ದಂತೆ, ಜೀವಕಳೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವು ಆಚರಣೆ ; ಅದಕಾಗಿ ಆಚರಣೆಯೆ ಮೋಕ್ಷದ ರಾಯ—ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆಚರಣೆ ಸಹಜವಾದುದಿರಬೇಕು, ಎಂದರೆ ಜೀವಕಳೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹದಾಗಿರಬೇಕು ; ಜೀವಕಳೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುದು; ಜೀವಕಳೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಾದರೆ ದೇಹ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯ-ಬುದ್ಧಿಗಳ ಆಟಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಾರದು; ಹೀಗೆಂದರೆ, ದೇಹ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯ-ಬುದ್ಧಿಗಳು ಅನಿಷ್ಟವಾದುವುಗಳು ಎಂದಲ್ಲ, ಅವು ಕೆಳಗಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು; ಈ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಿಂದ ಮೇಲೆ ಏರಬೇಕಾಗಿದೆ ; ಮೇಲೆ ಏರಿದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದೊಂದು ಸಾಧನವಿದೆ ; ಒಟ್ಟಾರೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ದೇಹ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯ-ಬುದ್ಧಿ ಇವುಗಳು ಮಾನವನ ವಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಂತೆ ಮಾನವನು ಪ್ರಗತಿಹೊಂದುವನು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಹೊರಗಿನ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮರ್ಯಾದೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡದೆ ಒಳಗಿನ ಜೀವಕಳೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಲ್ಲಿಯೆ

ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾರ್ಗ ತಪ್ಪದು. ಒಂದೊಂದು ನಮ್ಮ ವಶವಾದಂತೆ, ಹಿಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರುವೆವು. ಆದಕಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಗೂ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ; ಎಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವವಿದ್ದರೂ ಮುಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರಲು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ತುಳಿದು ಬಿಡಲೇಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಏರುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನು ತನ್ನ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುವುದು; ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾನು ನಿಂತ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಎಷ್ಟನೆಯದು ಎಂಬುದರ ಅರಿವು **ತನಗೆ** ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಮಾನವನಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದುದೆ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿ-ಪರನಾದ ಮಾನವನು ಸಂಸ್ಥಾಜೀವಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಏರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಕೊಡಬೇಕು? ಆ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಸ್ಥೆಗಿದೆಯೆ? ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಆಗಿಂದಾಗ ಬದಲಾಯಿಸುವಂತಹದು. ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನಿಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಎನಬಹುದೆ? ಅದೂ ಆಗದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ತೀರ ಕೆಳಗಣ ಮೆಟ್ಟಿಲಿನಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ ಎನಬೇಕಾಗುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಮುಂದಾದ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನೇರಿದವರಿಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೆ? ಅದೂ ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಲಾರದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಂದಿದ್ದವರು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ತಾವು ಮುಂದಿದ್ದುದರಿಂದ ತಾವು ನಿಂತ ಮೆಟ್ಟಿಲೇ ಕೊನೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕವರು ಯಾರು? ಯಾರಿಗೆ ತಾವು ಮೇಲೆ ಮಿಕ್ಕವರು ಕೆಳಗೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬಾರದೆ ತಾವೆಲ್ಲರೂ ಕೆಳಗೆಯೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಿವೆ, ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು, ಕಾಣಿಸದಿದ್ದರೂ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೆ ನಡೆಯುವ ಸ್ವಭಾವ ಇದೆ, ಅಂತಹರಿಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ. ತಾರತಮ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲದ, ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲದ, ಕರ್ತವ್ಯ-ಕರ್ಮಫಲಗಳ ಎಡೆಗಂದಿ ಇಲ್ಲದ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು (೪.೭–೮, ೧೩–೧೪) ಕೊಡುವಾಗ ಕೃಷ್ಣನು ಅಲಂಕಾರದಿಂದ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಯುಗಯುಗಕ್ಕೆ ತಾನು ಇಳಿದು ಒರುವನೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಶ್ರದ್ಧಾಪುರುಷನು ಅಂತಹ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಒದಗುವುದು ಖಂಡಿತ ಎಂದೂ ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟೇಕೆ? 'ಯದಾ ಯದಾ ಹಿ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಗ್ಲಾನಿಃ' ಎಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮುನ್ನೋಟದ ಮುಂದಾಳು ಹುಟ್ಟುವನು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆಯೆ ಕೊನೆಗೆ ನಾವು

ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ—ಎಂದು ಯಾರೂ ನಿರಾಶೆಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕಟ್ಟಿಗೆಯಿಂದ ತಿಕ್ಕಿದ ಬೆಂಕಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನೆ ದಕ್ಕಿಸುವಂತೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪುರುಷನು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಗೆದ್ದು ಮುಂದಾಗುವನು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಯಾವನೊ ಒಬ್ಬ, ಒಂದೇ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂದಾಳಾಗುವುದು, ಅವನಿಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಮಿಕ್ಕವರು ನಡೆಯತಕ್ಕುದು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪುರುಷನು' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯ ರೂಢಿಗಾಗಿ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು, ಒಂದು ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು, ಒಂದು ಆಚಾರಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಬಹುದು—; ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದು ಗೆದ್ದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕಾದುದು. ಇರಲಿ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪುರುಷನು ಕೂಡ ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ಕೈಹಿಡಿದು ಎತ್ತುವದಿಲ್ಲ, ಕಸುವಿನಿಂದ ನೂಕುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ನಡೆಯುವುದಿಷ್ಟೆ ಅವನ ಕೆಲಸ. ಮಿಕ್ಕವರು ತಂತಮ್ಮ ಯೋಗ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಇಚ್ಛಾನಿಚ್ಛೆಗಳನ್ನೂ ತಾವೇ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನಿಂದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸಾಗಿಸಬೇಕು.

ಱ

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಸಾಗಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೃಷ್ಣನು ಹಟದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಅಣಕಿಸಿ ಕೆಣಕಿಸಿ ಹಳಿದು ಹೀಯಾಳಿಸಿ, ಮುಂದೆ ಹದಿನೇಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವರೆಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ವಿವರಿಸಿ ತಿಳುಹಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ:—

> **ಇತಿ ತೇ ಜ್ಞಾನಮಾಖ್ಯಾತಂ ಗುಹ್ಯಾದ್ ಗುಹ್ಯತರಂ ಮಯಾ |**
> **ವಿಮೃಶ್ಯೈತದಶೇಷೇಣ ಯಥೇಚ್ಛಸಿ ತಥಾ ಕುರು ||** (೧೮-೬೩)

'ಹೀಗೆ ನಿನಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಗುಹ್ಯವಾದ (ಎಂದರೆ ತಿಳಿಯಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ) ಬೇರೊಂದು ಜ್ಞಾನವೆ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತೂಗಿ (ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ) ನೋಡು, ಆ ಮೇಲೆ ನಿನಗೆ ಹೇಗೆ ಸರಿ ಎನಿಸುವುದೊ ಹಾಗೆ ವರ್ತಿಸು.'

ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವನೆಂಬ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ, 'ಹೇ ಕೃಷ್ಣ ಹೇ ಯಾದವ ಹೇ ಸಖೇ' ಎನಿಸಿಕೊಂಬ ಸಲಿಗೆಯ ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆಯೆ ಅರ್ಜುನನು ಆ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಹಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮತದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ ಆಚಾರದ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ, ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ; ಅದಕಾಗಿ ತನಗೆ ಒಪ್ಪದ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತೋರಿಸದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾನವನು ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ತರಲಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಪ್ಪದ ವಿಚಾರವು ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ; ಕಲಿತ ಪಾಠವು ನಂಬುಗೆ

ಇಲ್ಲದಾಗ ನೆನಪಿಗೆ ಕೂಡ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ, ನಡತೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದಂತೂ ದೂರ-ದಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿಯಿತು. ವಿಚಾರವೆಂತಹದೆ ಇರಲಿ, ಅದು ತನ್ನದಿದ್ದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರತಕ್ಕದ್ದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಚಾರವು ತಪ್ಪಿರಬಹುದು, ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದುಷ್ಟವೆನಿಸಬಹುದು; ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲೂ ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯೆ ಬೇಕು ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೆ ಕೃಷ್ಣನು ಆಗಾಗ ಇಂತಹ ಮಾತು ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—

ಅಪಿ ಚೇದಸಿ ಪಾಪೇಭ್ಯಃ ಸರ್ವೇಭ್ಯಃ ಪಾಪಕೃತ್ತಮಃ ।
ಸರ್ವಂ ಜ್ಞಾನಪ್ಲವೇನೇವ ವೃಜಿನಂ ಸಂತರಿಷ್ಯಸಿ ॥ (೪.೩೬)

ಅಪಿ ಚೇತ್ಸುದುರಾಚಾರೋ ಭಜತೇ ಮಾಮನನ್ಯಭಾಕ್ ।
ಸಾಧುರೇವ ಸ ಮಂತವ್ಯಃ ಸಮ್ಯಗ್ ವ್ಯವಸಿತೋಹಿ ಸಃ ॥ (೯.೩೦)

'ಪಾಪಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಡುಪಾಪಿ ಎನಿಸಿದಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲ ಪಾಪವನ್ನು ದಾಟ ಬಲ್ಲೆ. .ಆಚಾರವು ತೀರ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿದ್ದರೂ ನನ್ನನ್ನು ಭಜಿಸಿದರೆ (ನಾನು ಹೇಳುವಂತೆ ನಡೆದರೆ) ಯಾವನಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯವನೆ ಆಗುವನು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಹಿಡಿದ ದಾರಿ ಸರಿಯಾದುದು.'

ಇದೊಂದು ಸಣ್ಣ ಮಾತು ವಿಚಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೆಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದೆ! ವಿಚಾರದಂತೆ ಆಚಾರವನ್ನಿಟ್ಟವನು ಇಂದಿಲ್ಲ ನಾಳೆ, ಒಂದಾನೊಂದು ದಿವಸ ಸರಿ ಯಾದ ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಪಡೆದು ಒಳ್ಳೆಯವ ನಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಯಾಕೆಂದರೆ, ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆಯೆ ಆಚರಿಸುವುದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವನ ನಡೆ-ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲವೊ ಅಂತಹನು ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗುವ ಸಂಭವವೆ ಕಡಿಮೆ; ಯಾಕೆಂದರೆ ನುಡಿ (ವಿಚಾರ) ಯಾವುದೆ ಇರಲಿ, ನಡೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ರೂಢಿಯೆ ಅವನಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ ನೋಡುವ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರಲೆ ಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಾತೂ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಲಾರದು; ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಒಪ್ಪ ದಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ವಿಧೇಯತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯೆ ಬಾರದು. ಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಜ ವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೋರಿಸು ವುದು. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕಂಡು ಮಾನವನು ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ, ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಆ ಮೇಲೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನಡೆದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನ ವನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೆ ನಡೆಯಬಹುದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆ ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮಾನವನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸಿದರೆ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ

ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಾಸ್ತ್ರತ್ವವೆ ಮುಗಿಯಿತೆನಬಹುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸಿದರೆ ಯಾರು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವರೊ ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಉಪಕಾರವನ್ನೆ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದು; ಯಾರು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದಲೆ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ನಡೆಯುವರೊ ಅವರು ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ (ಬುದ್ಧಿ-ಮನಸ್ಸು-ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ) ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ಸರಳವಾದ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ, ಸತ್ಯವಾದ ಮಾತು ಬೇರೆ ಯಾವುದಿದೆ? ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕೃಷ್ಣನು ಕೂಡ ಹಿಂದುಮುಂದು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿರಿ:—

ಸರ್ವಧರ್ಮಾನ್ ಪರಿತ್ಯಜ್ಯ ಮಾಮೇಕಂ ಶರಣಂ ವ್ರಜ ।
ಅಹಂ ತ್ವಾಂ ಸರ್ವಪಾಪೇಭ್ಯೋ ಮೋಚಯಿಷ್ಯಾಮಿ ಮಾ ಶುಚಃ ॥
(೧೮.೬೬)

'ಬೇರೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡು; ನನ್ನನ್ನೆ ನಂಬು; ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಿದರೆ ನೀನು ಎಲ್ಲ ಪಾಪಗಳಿಂದಲೂ ವಿಮುಕ್ತನಾಗುವೆ, ಇದಕಾಗಿ ಹೆದರಿಕೆ ಬೇಡ.'

೬

ಈ ಕೊನೆಯ ಮಾತು ಅರ್ಜುನನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಕಟವನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಸಡಲಿಸುವುದು. ಅರ್ಜುನನಿಗಿದಿರಾದ ಸಮಸ್ಯೆ 'ಸರ್ವಧರ್ಮ' ಗಳಿಂದ, 'ಸರ್ವಧರ್ಮ'ಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾದುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕರ್ತವ್ಯವೆನಿಸಿ, ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸಿ, ಅರ್ಜುನನು ಹತಾಶನಾದದ್ದು. ಅದಕಾಗಿ ಆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು, ಅವುಗಳಿಂದ ನೀಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ತಾನು ಹೇಳುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೈಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ಕೃಷ್ಣನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅರ್ಜುನನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಾಧಾನದ ದೀರ್ಘನಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಅದೇ ಸಮಾಧಾನದಲ್ಲಿಯೆ ಅರ್ಜುನನು ಪುಟಿದೆದ್ದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—

ನಷ್ಟೋ ಮೋಹಃ ಸ್ಮೃತಿರ್ಲಬ್ಧಾ ತ್ವತ್ಪ್ರಸಾದಾನ್ ಮಯಾಽಚ್ಯುತ ।
ಸ್ಥಿತೋಽಸ್ಮಿ ಗತಸಂದೇಹಃ ಕರಿಷ್ಯೇ ವಚನಂ ತವ ॥ (೧೮.೭೩)

'ಅಚ್ಯುತನೆ, ನನ್ನ ಮೋಹ ಕಳೆಯಿತು, ಬುದ್ಧಿಗೆ ತಿಳಿಯಿತು, ಸಂಶಯವು ದೂರಾಯಿತು; ಇದೆಲ್ಲ ನಿನ್ನ ಪ್ರಸಾದ; ಇನ್ನು ಸಜ್ಜಾಗುವೆ, ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡುವೆ.'

ಇದುವರೆಗೆ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಗೊಂದಲ (ಮೋಹ) ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು, ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆ ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದಿತು; ಸಂಶಯವು ಸ್ಮೃತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದಿತು, ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಂಗಡಪಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ತಿಳಿನೀರಿನಲ್ಲಿ ನೆರಳು ಮೂಡುವಂತೆ, ಸಂಶಯ ಕಾಲುಷ್ಯ—ಕಳೆದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅನುಭವಗಳ ಸರಿಯಾದ ಹೊಂದಿಕೆ ಶಕ್ಯವಾಗಿದೆ. '(೧) ಇವರು ನನ್ನವರು, (೨) ಗುರುಹಿರಿಯರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಪಾಪ, (೩) ಪಾಪದ ಫಲವನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ತಪ್ಪಿಸಲಾಗದು, (೪) ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಪಾಪವು ತಂದೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು, (೫) ಪಾಪವು ಇಷ್ಟೊಂದು ಘೋರವಿದ್ದುದರಿಂದ ತಿಳಿಯದವರನ್ನು ಅದರಿಂದ ಪರಾವೃತ್ತ ಮಾಡುವುದು ತಿಳಿದವರ ಕರ್ತವ್ಯ, (೬) ಹೀಗಿರುವಾಗ ಯುದ್ಧದಂತಹ ಸರ್ವವಿನಾಶದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಬಹುದೆ, (೭) ನಾನಂತೂ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಆಡಲಾರೆ.' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ ಒಂದು ಪಕ್ಷ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷದ ಸಂಶಯಗಳೂ ಇವೆ. '(೧) ಇವರು ನನ್ನ ಶತ್ರುಗಳು, (೨) ಇವರು ಆ ಶತ್ರುಗಳ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕರು, (೩) ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಪಾಪಾಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಭೋಗಿಸಲೇ ಬೇಕು, (೪) ಅದಕಾಗಿಯೆ ಇವರ ಮರಣದಿಂದ ಇವರ ಮನೆಯವರೂ ಮಕ್ಕಳೂ ಗೋಳಿಗೀಡಾದರೆ ಅದು ಸರಿ, (೫) ಪಾಪದಿಂದ ಇವರನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದಕಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ನಮ್ಮಂತಹರ ಕರ್ತವ್ಯ, (೬) ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ನಾನು ಶಸ್ತ್ರದಿಂದಲೆ ಇವರನ್ನು ದಂಡಿಸಿ ಲೋಕರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು, ಆದ್ದರಿಂದ (೭) ನಾನು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಆಡಲೇಬೇಕು.' ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ದೊರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೊಯ್ದಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಯಾವುದೆ ಆಗಲಿ ಒಂದು ನಿಜ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರ. ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದುದು (ವ್ಯವಸಾಯಾತ್ಮಿಕ). ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡದ ಬುದ್ಧಿ ಕೊರಳೊಳಗಿನ ಗುದ್ದೆಯಂತೆ ಕಾಲ್ತೊಡಕಾಗುವುದು. ಅದಕಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಕವಾದದ್ದು. ಅದೆಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧಾಶಕ್ತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸುವುದು. ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದು ನಿತ್ಯವಾದ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವೊಂದನ್ನೆ ಗುರುತಿಸಿ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಸಾಧನವಾದುದು. ಆದುದರಿಂದ ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ, ಬದಲಾಯಿಸುವ ದೇಹಕ್ಕೆ (ಪ್ರಕೃತಿಗೆ) ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಸುಖ-ದುಃಖ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ನಾನು-ನೀನು ಎಂಬ (ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ) ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯ (ಚೈತನ್ಯದ) ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ '(೧) ಎಲ್ಲರೂ ನನ್ನವರೆ, (೨) ಗುರುಹಿರಿಯರು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಸಂಬದ್ಧ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ, (೩) ಪಾಪ ಎಂಬುದು ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಿಚಾರ ದೃಷ್ಟಿ ಮಾತ್ರ, (೪) ಅದಕಾಗಿ ಪಾಪವು ವೈಯಕ್ತಿಕವೆನಿಸಿ ಒಬ್ಬರ ಪಾಪ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಗಲದು, (೫) ಉಪದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಆಚರಣೆಯೆ ಬುದ್ಧಿವಂತನ ಕರ್ತವ್ಯ, (೬) ಸಹಜಶಕ್ತಿಯ ಆವಿರ್ಭಾವವೆ ಕರ್ತವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಳೆಯಲಾಗದು, ಮತ್ತು (೭) ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಲಾಗದು' ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನನ ಸಂಶಯಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ದೊರೆಯುವುದು.

೭

ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ದೊರೆತಾಕ್ಷಣ ಅದರಂತೆ ನಡೆಯುವ ಧೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿದೆ. ಬಂದ ಸಂಶಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ, ಕೃಷ್ಣನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಿದರೂ ನಿವಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಟತೊಡುವ ಸತ್ಯಶೋಧನ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಿಡಿದ ಕಾರ್ಯ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೂ ಇದೆ. ಇಂತಹನನ್ನು ಅರ್ಜುನನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಕೃಷ್ಣನೊ— ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡವನು, ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನು, ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಬೆಳಗುವವನು. ಮೇಲೆ ಮಾತುಗಾರ! ಅದಕಾಗಿಯೆ ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಗೆ ಸಂಜಯನು ಕಲಾವಿದನಂತೆ

ಯತ್ರ ಯೋಗೇಶ್ವರಃ ಕೃಷ್ಣೋ ಯತ್ರ ಪಾರ್ಥೋ ಧನುರ್ಧರಃ ।
ತತ್ರ ಶ್ರೀರ್ವಿಜಯೋ ಭೂತಿರ್ಧ್ರುವಾ ನೀತಿರ್ಮತಿರ್ಮಮ ॥ (೧೮. ೭೮)

(ಇಂತಹ ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರಿದ್ದಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ, ಜಯ, ಸತ್ಯವಾದ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ನಡತೆಗಳಿರುವುವು) ಎಂದು ಹಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಪರಿಶಿಷ್ಟ—ಭಾಗ

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧

ಗೀತಾಶ್ಲೋಕಭಾಗ

(ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ವಿಷಯ ಸಹಿತ)

ಅಧ್ಯಾಯ ೧

[ತನ್ನ ಧ್ಯೇಯವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ; ಭೀಷ್ಮ ದ್ರೋಣಾದಿಗಳಂತಹ ಹಿರಿಯರನ್ನೂ ಸುಚಿತ ವೀರರನ್ನೂ ಗೆಲ್ಲಬಹುದೆ ಎಂಬ ಅಧೈರ್ಯ; ಪೂಜ್ಯರನ್ನೂ ಸಂಬಂಧಿಕರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಲೇಬೇಕೆಂಬ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ —ಕರ್ತವ್ಯದೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ—ಉದ್ವೇಗ; ಅರಿತೂ ಅರಿಯದೆಯೂ ತನ್ನಂತಹ ವೀರನನ್ನು ದೀಪದ ಹುಳುಗಳಂತೆ ಸಾಯಲು ಸುತ್ತಿದವರಿಗಾಗಿ ದಯಾಪೂರ್ಣಭಾವ: ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಾಗಿ ಹಳಹಳಿ; ಮುಂದಿನದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆದರಿಕೆ; ಕೊನೆಗೆ ತಾನು ಮಾಡುವುದು ಪಾಪ ಎಂಬ ಆತ್ಮನಿಂದೆ; ಈ ನಾನಾತರದ ಮನೋವಿಕಾರಗಳ ಎಳೆದಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ಅರ್ಜುನನು ಹತಾಶನಾಗಿ ಕೈ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.]

प्रथमोऽध्यायः

धृतराष्ट्र उवाच ॥

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ॥
मामकाः पांडवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥ १ ॥

संजय उवाच ॥

दृष्ट्वा तु पांडवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ॥
आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

पश्यैतां पांडुपुत्राणां आचार्य महतीं चमूम् ॥
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥

अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ॥
युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ॥
पुरुजित्कुंतिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥

युधामन्युश्च विक्रांत उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ॥
सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ ६ ॥

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ॥
नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजयः ॥
अश्वत्थामा विकर्णश्च सोमदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः ॥
नानाशस्त्रप्रहरणाः सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ॥
पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीमाभिरक्षितम् ॥ १० ॥

अनयेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ॥
भीष्ममेवाभिरक्षंतु भवंतः सर्व एव हि ॥ ११ ॥

तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ॥
सिंहनादं विनद्योच्चैः शखं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥

ततः शंखाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ॥
सहसैवाभ्यहन्यंत स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥

ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यंदने स्थितौ ॥
माधवः पांडवश्चैव दिव्यौ शंखौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥

पांचजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ॥
पौंड्रं दध्मौ महाशंखं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥

अनंतविजयं राजा कुंतीपुत्रो युधिष्ठिरः ॥
नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥

काश्यश्च परमेष्वासः शिखंडी च महारथाः ॥
धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥

द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ॥
सौभद्रश्च महाबाहुः शंखान्दध्मुः पृथक्पृथक् ॥ १८ ॥

स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ॥
नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥

अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ॥
प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पांडवः ॥ २० ॥

हृषीकेशं तदा वाक्यं इदमाह महीपते ॥

अर्जुन उवाच ॥

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥
यावदेतान्निरीक्षेहं योद्धुकामानवस्थितान् ॥
कैर्मया सह योद्धव्यं अस्मिन्रणसमुद्यमे ॥ २२ ॥
योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः ॥
धार्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर् युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

संजय उवाच ॥

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ॥
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥
भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ॥
उवाच पार्थ पश्यैतान् समवेतान् कुरूनिति ॥ २५ ॥
तत्रापश्यत्स्थितान् पार्थः पितॄनथ पितामहान् ॥
आचार्यान्मातुलान्भ्रातॄन् पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥ २६ ॥
श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ॥
तान्समीक्ष्य स कौंतेयः सर्वान्बंधूनवस्थितान् ॥ २७ ॥
कृपया परयाविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् ॥

अर्जुन उवाच ॥

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥ २८ ॥
सीदंति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ॥
वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥ २९ ॥

गाण्डीवं स्रंसते हस्तात्त्वक् चैव परिदह्यते ॥
न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ॥ ३० ॥

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ॥
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥ ३१ ॥

न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ॥
किं नो राज्येन गोविंद किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ ३२ ॥

येषामर्थे कांक्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ॥
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ ३३ ॥

आचार्याः पितरः पुत्रास् तथैव च पितामहाः ॥
मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः संबंधिनस्तथा ॥ ३४ ॥

एतान् न हंतुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ॥
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ ३५ ॥

निहत्य धार्तराष्ट्रान् नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ॥
पापमेवाश्रयेदस्मान् हत्वैतानाततायिनः ॥ ३६ ॥

तस्मान्नार्हा वयं हंतुं धार्तराष्ट्रान्स्वबांधवान् ॥
स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥

यद्यप्येते न पश्यंति लोभोपहतचेतसः ॥
कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥ ३८ ॥

कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ॥
कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ ३९ ॥

कुलक्षये प्रणश्यंति कुलधर्माः सनातनाः ॥
धर्मे नष्टे कुलं कृत्स्नं अधर्मोऽभिभवत्युत ॥ ४० ॥

अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यंति कुलस्त्रियः ॥
स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः ॥ ४१ ॥
संकरो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ॥
पतंति पितरो ह्येषां लुप्तपिंडोदकक्रियाः ॥ ४२ ॥
दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकारकैः ॥
उत्साद्यंते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ ४३ ॥
उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ॥
नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥ ४४ ॥
अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ॥
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ ४५ ॥
यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ॥
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६ ॥

संजय उवाच ॥

एवमुक्त्वाऽर्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ॥
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ ४७ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೨

[ಕಂಗಾಲಾದ ಅರ್ಜುನನು ಕೈನೀಡಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಬೇಡಲು ಕೃಷ್ಣನು ಕೇವಲ ಅಪಹಾಸ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕೆಣಕುವನು. ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಪಾಪವಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಕೊಲೆ' ಎಂಬುದೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ವಾದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊಲ್ಲುವುದೆಂದರೇನು? ದೇಹವು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಉಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮವೆಂಬುದು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಸಾಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಕೊಲ್ಲು'ವುದಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಲಿ ಬರುವುದೆ ಇಲ್ಲ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಆತ್ಮವು ಅಮರವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಆಗ ದೇಹದಂತೆ ಅದರ ನಾಶವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವುದು, ಎಂದರೆ ಮಾನವನನ್ನು ಮೀರಿದ ವಿಷಯವಾಗುವುದು.

ಇದಲ್ಲದೆ ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಲಿ ಸ್ವಸಂತೋಷವಾಗಲಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಮೀರಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸುವ **ಕ್ಷಾತ್ರಧರ್ಮ**ದ ಆಜ್ಞೆ ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವನು. ಅದಕಾಗಿ ಹತ್ಯೆಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಜುನನ ಮೇಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ 'ಯುದ್ಧವನ್ನಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬಾತನು ಹೇಡಿ ಎನಿಸುವನು, ಕರ್ತವ್ಯಚ್ಯುತನಾಗಿ ಪತಿತನೆನಿಸುವನು.

ಹಿಂಸೆಯ ಫಲ ಪಾಪ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ತಪ್ಪಾದುದು. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದರ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಆ ಕಾರ್ಯದ ಫಲ ಬಿಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ತತ್ತ್ವವೆ ತಪ್ಪಾದುದು. ಕಾರ್ಯದ ಬಂಧನವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯಗಳಿವೆ. ಕಾರ್ಯದ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೆಲವರು (ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗ), ಕಾರ್ಯಫಲದ ಸಂಬಂಧ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿದೆ ಕರ್ತೃವಿಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು (ಕರ್ಮಮಾರ್ಗ) ಹೇಳಿ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬಂಧಕವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮಾತು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ: ಆದರೆ ಅವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ. ಒಳಗಿನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೊರಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆ 'ಕಾರ್ಯ' ಎನಿಸುವಾಗ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಡುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಚ್ಛೆಗೂ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ, ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಫಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಇಚ್ಛೆಗೂ

ಕಾರ್ಯಫಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ತಗುಲುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿಸಬೇಕಾದರೆ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಕಾರ್ಯಫಲಕ್ಕೆ ಅಧೀನಮಾಡದೆ ಒಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಅಧೀನಪಡಿಸಿ, ಆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಿಸಿದರೆ ಕಾರ್ಯದ ಬಂಧನೆ ತಪ್ಪುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದರೆ ಇಚ್ಛಾನಿಚ್ಛೆಗಳ ಹೊಯ್ದಾಟ ತಪ್ಪಿ ಕಾರ್ಯಬಂಧನೆಯೂ ತಪ್ಪುವುದು.]

द्वितीयोऽध्यायः

संजय उवाच ॥

तं तथा कृपयाविष्टं अश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् ॥
विषीदंतमिदं वाक्यं उवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥

कृष्ण उवाच ॥

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् ॥
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यं अकीर्तिकरमर्जुन ॥ २ ॥

क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ॥
क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच ॥

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ॥
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ ४ ॥

गुरूनहत्वा हि महानुभावान्
श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके ॥
हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव
भुंजीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥ ५ ॥

न चैतद्विद्मः करतन्नो गरीयो
यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ॥
यानेव हत्वा न जिजीविषामस्
तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥ ६ ॥

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः
पृच्छामि त्वां धर्मसंमूढचेताः ॥
यच्छ्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तन्मे
शिष्यस्तेहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥ ७ ॥

नहि प्रपश्यामि ममापनुद्याद्
यच्छोकमुच्छोषणमिंद्रियाणाम् ॥
अवाप्य भूमावसपत्नमृद्धं
राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥ ८ ॥

संजय उवाच ॥

एवमुक्त्वा हृषीकेशं गुडाकेशः परंतप ॥
न योत्स्य इति गोविंदं उक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥

तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ॥
सेनयोरुभयोर्मध्ये विषीदंतमिदं वचः ॥ १० ॥

कृष्ण उवाच ॥

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ॥
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचंति पंडिताः ॥ ११ ॥
न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः ॥
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ १२ ॥
देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ॥
तथा देहांतरप्राप्तिर् धीरस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥
मात्रास्पर्शास्तु कौंतेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ॥
आगमापायिनोऽनित्यास् तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ १४ ॥
यं हि न व्यथयंत्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ॥
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ १५ ॥
नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ॥
उभयोरपि दृष्टोऽतस् त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥ १६ ॥

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ॥
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ १७ ॥

अंतवंत इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ॥
अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥ १८ ॥

य एनं वेत्ति हंतारं यश्चैनं मन्यते हतम् ॥
उभौ तौ न विजानीतो नायं हंति न हन्यते ॥ १९ ॥

न जायते म्रियते वा कदाचि-
न्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ॥
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो
न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ २० ॥

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ॥
कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥ २१ ॥

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ॥
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा-
न्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २२ ॥

नैनं छिंदंति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ॥
न चैनं क्लेदयंत्यापो न शोषयति मारुतः ॥ २३ ॥

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ॥
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥ २४ ॥

अव्यक्तोऽयमचिंत्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ॥
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २५ ॥

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ॥
तथापि त्वं महाबाहो नैनं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ॥
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ॥
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेन-
माश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः ॥
आश्चर्यवच्चैनमन्यः श्रृणोति
श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ॥
तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकंपितुर्हसि ॥
धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ ३१ ॥

यदृच्छया चोपपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ॥
सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभंते युद्धमीदृशम् ॥ ३२ ॥

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ॥
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यंति तेऽव्ययाम् ॥
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ ३४ ॥

भयाद्रणादुपरतं मंस्यंते त्वां महारथाः ॥
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यासि लाघवम् ॥ ३५ ॥

अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यंति तवाहिताः ॥
निंदंतस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥ ३६ ॥

हतो वा प्राप्सासि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ॥
तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ ३७ ॥

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ॥
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्सासि ॥ ३८ ॥

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां श्रृणु ॥
बुद्ध्या युक्तो यथा पार्थ कर्मबंधं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ॥
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन ॥
बहुशाखा ह्यनंताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ ४१ ॥

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदंत्यविपश्चितः ॥
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥ ४२ ॥

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ॥
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥ ४३ ॥

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसाम् ॥
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ ४४ ॥

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ॥
निर्द्वंद्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ ४५ ॥

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ॥
तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ॥
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजय ॥
सिध्ध्यसिध्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ॥
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ ४९ ॥

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ॥
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥ ५० ॥

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ॥
जन्मबंधविनिर्मुक्ताः पदं गच्छंत्यनामयम् ॥ ५१ ॥

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ॥
तदा गंतासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥ ५२ ॥

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ॥
समाधावचला बुद्धिस् तदा योगमवाप्स्यासि ॥ ५३ ॥

अर्जुन उवाच ॥

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ॥
स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम् ॥ ५३ ॥

कृष्ण उवाच ॥

प्रजाहाति यदा कामान् सर्वान्पार्थ मनोगतान् ॥
आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥ ५५ ॥

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ॥
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ ५६ ॥

यः सर्वत्रानभिस्नेहस् तत्तत्प्रप्य शुभाशुभम् ॥
नाभिनंदति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५७ ॥

यदा संहरते चायं कूर्मोऽगानीव सर्वशः ॥
इंद्रियाणींद्रियार्थेभ्यस् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

विषया विनिवर्तंते निराहारस्य देहिनः ॥
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥ ५९ ॥

यततो ह्यपि कौंतेय पुरुषस्य विपाश्चितः ॥
इंद्रियाणि प्रमाथीनि हरंति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ॥
वशे हि यस्येंद्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूपजायते ॥
संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ॥
स्मृतिभ्रंशाब्दुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ ६३ ॥

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिंद्रियैश्चरन् ॥
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ॥
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ॥
न चाभावयतः शांतिः अशांतस्य कुतः सुखम् ॥ ६६ ॥

इंद्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ॥
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवांभसि ॥ ६७ ॥

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ॥
इंद्रियाणींद्रियार्थेभ्यस् तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ॥
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ ६९ ॥

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं
समुद्रमापः प्रविशंति यद्वत् ॥
तद्वत्कामा यं प्रविशंति सर्वे
स शांतिमाप्नोति न कामकामी ॥ ७० ॥

विहाय कामान्यः सर्वान् पुमांश्चरति निःस्पृहः ॥
निर्ममो निरहंकारः स शांतिमधिगच्छति ॥ ७१ ॥

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ॥
स्थित्वाऽस्यामंतकालेऽपि ब्रह्म निर्वाणमृच्छति ॥ ७२ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೩

[ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯ ಮಹತ್ತ್ವವು ಹೆಚ್ಚೆನಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು (ಪ್ರಸ್ತುತ ಯುದ್ಧದಂತಹ) ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ತೊಡಗಬೇಕು—ಎಂದು ಅರ್ಜುನನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಲು ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ.

(೧) ಕಾರ್ಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದು ಶಕ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಳಗಿನ ಇಚ್ಛೆ+ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಯತ್ನ=ಕಾರ್ಯ. ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಯತ್ನವೊಂದನ್ನೆ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾನವನು ಮಿಥ್ಯಾಚಾರಿ—ಡಾಂಭಿಕ ಎನಿಸುವನು. ಒಳಗಿನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ದೇಹದ (ಪ್ರಕೃತಿಯ) ಗುಣ (ಧರ್ಮ) ವಾಗಿದೆ. ಉಸಿರಾಡಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಡಬಹುದೆ? ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ತಡೆಯಬಹುದು—ಕೆಲಹೊತ್ತು. ಕಾರ್ಯವು ಹೀಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವು ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

(೨) ಕಾರ್ಯವು ಬಂಧಕ, ಅದಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂಬ ವಾದ ತಪ್ಪಾದುದು. ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಬಂಧನವಿಲ್ಲ ಎನುವರಲ್ಲವೆ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗಿಗಳು? .ಅದು ನಿಜ, ಆದರೆ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಿಜವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವಿಹಿತಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಅಲ್ಲದೆ—ಯಜಮಾನವೃತ್ತಿಯಿಂದ (ಎಂದರೆ ಇದಂ ನ ಮಮ ಎಂಬ ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ) ಮಾಡಿದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ಬಂಧನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಸತ್ಯ. (ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕರ್ಮಮಾರ್ಗವೂ ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.)

(೩) ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, (ಜೀವನ) ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೂ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದಿನಂತೆ ತೊಡಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದ **ಜನಕ** ಮೊದಲಾದವರ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.

(೪) ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೂಢಿ ತಪ್ಪದ ವರೆಗೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡಬಾರದು.

ಕಾರ್ಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದಾಕ್ಷಣ ಅದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆವರಿಸಿದ ಬಿಡದ ಭೂತ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಕಾರ್ಯದ ಮೂಲ ಕಾಮದಲ್ಲಿ (ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲಿ) ಇದೆ. ಆ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ವಾಹನ, ಮನಸ್ಸು ದಾಸ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ-ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಯ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಕಾಮದ ಸ್ವೈರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಡೆದಂತಾಗುವುದು. (ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ) ಕಾರ್ಯದ ಬಂಧನವನ್ನೂ ಗೆದ್ದಂತಾಗುವುದು.]

तृतीयोऽध्यायः

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ॥
तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥

व्यामिश्रेणैव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे ॥
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

कृष्ण उवाच ॥

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ॥
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ॥
न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ॥
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥

कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ॥
इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ ६ ॥

यस्त्विंद्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ॥
कर्मेंद्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ७ ॥

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ॥
शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्ध्येदकर्मणः ॥ ८ ॥

यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः ॥
तदर्थं कर्म कौंतेय मुक्तसंगः समाचर ॥ ९ ॥

सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ॥
अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥

देवान्भावयतानेन ते देवा भावयंतु वः ॥
परस्परं भावयंतः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यंते यज्ञभाविताः ॥
तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥ १२ ॥

यज्ञशिष्टाशिनः संतो मुच्यंते सर्वकिल्बिषैः ॥
भुञ्जते ते त्वघं पापा ये पचंत्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥

अन्नाद्भवंति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ॥
यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ॥
तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ॥
अघायुरिंद्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥

यस्त्वात्मरतिरेव स्याद् आत्मतृप्तश्च मानवः ॥
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ॥
न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥ १८ ॥

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ॥
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ १९ ॥

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ॥
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

यद्यदाचरति श्रेष्ठस् तत्तदेवेतरो जनः ॥
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ २१ ॥

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ॥
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ २२ ॥

यदि ह्ययं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतंद्रितः ॥
मम वर्त्मानुवर्तंते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ २३ ॥

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ॥
संकरस्य च कर्ता स्याम् उपहन्यामिमाः प्रजाः ॥ २४ ॥

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वंति भारत ॥
कुर्याद्विद्वांस्तथाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ २५ ॥

न बुद्धिभेदं जनयेद् अज्ञानां कर्मसंगिनाम् ॥
जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥ २६ ॥

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ॥
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ २७ ॥

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ॥
गुणा गुणेषु वर्तंत इति मत्वा न सज्जते ॥ २८ ॥

प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जंते गुणकर्मसु ॥
तानकृत्स्नविदो मंदान्कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥ २९ ॥

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ॥
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥ ३० ॥

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ॥
श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥ ३१ ॥

ये त्वेतदभ्यसूयंतो नानुतिष्ठंति मे मतम् ॥
सर्वज्ञानविमूढांस्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥ ३२ ॥

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ॥
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ॥
तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ ३४ ॥

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ॥
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच ॥

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ॥
अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥ ३६ ॥

कृष्ण उवाच ॥

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ॥
महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

धूमेनाव्रियते वह्निर्यथाऽऽदर्शो मलेन च ॥
यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ॥
कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ॥
एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ॥
पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ॥
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥ ४२ ॥

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ॥
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೪

[ಕಾರ್ಯವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ, ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದರ ಬಂಧನವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ‘ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ’ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಬಹಳೇ ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ‘ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ’ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದಿಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಫಲಾಶೆಯನ್ನು ಬಿಡುವಂತೆ ಮೊದಲು ಕಾಮುವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ನಿಜವಾದ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ. ಕೇವಲ ಎರಡನೆಯವರಿಗಾಗಿ ದುಡಿದರೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ದುಡಿಯುವ ಮುಂಚೆ ತಾನು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ, ಅನ್ಯರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ, ಅನ್ಯರಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಬೇರೆ ತಾನು ಇಲ್ಲ ’ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ನಿಜವಾದ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಾನು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ, ಅನ್ಯರು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅನುಭವದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸಬಾರದು, ಅಕಾರಣ ಶ್ರದ್ಧೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ.]

चतुर्थोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ॥
विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥ १ ॥

एवं परंपराप्राप्तम् इमं राजर्षयो विदुः ॥
स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप ॥ २ ॥

स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ॥
भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच ॥

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ॥
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

कृष्ण उवाच ॥

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ॥
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ॥
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ॥
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदाऽऽत्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ॥
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

जन्म कर्म च मे दिव्यम् एवं यो वेत्ति तत्त्वतः ॥
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ ९ ॥

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ॥
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥

ये यथा मां प्रपद्यंते तांस्तथैव भजाम्यहम् ॥
मम वर्त्मानुवर्तंते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

कांक्षंतः कर्मणां सिद्धिं यजंत इह देवताः ॥
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ॥
तस्य कर्तारमपि मां विध्द्यकर्तारमव्ययम् ॥ १३ ॥

न मां कर्माणि लिंपंति न मे कर्मफले स्पृहा ॥
इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्द्यते ॥ १४ ॥

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ॥
कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ १५ ॥

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ॥
तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १६ ॥

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ॥
अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ १७ ॥

कर्मण्यकर्म यः पश्येद् अकर्मणि च कर्म यः ॥
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥ १८ ॥

यस्य सर्वे समारंभाः कामसंकल्पवर्जिताः ॥
ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पंडितं बुधाः ॥ १९ ॥

त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः ॥
कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥ २० ॥

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ॥
शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ २१ ॥

यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः ॥
समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥ २२ ॥

गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ॥
यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥ २३ ॥

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर् ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ॥
ब्रह्मैव तेन गंतव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ २४ ॥

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ॥
ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥ २५ ॥

श्रोत्रादीनींद्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुह्वति ॥
शब्दादीन्विषयानन्य इंद्रियाग्निषु जुह्वति ॥ २६ ॥

सर्वाणींद्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ॥
आत्मसंयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपते ॥ २७ ॥

द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथाऽपरे ॥
स्वध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः ॥ २८ ॥

अपाने जुह्वति प्राणं प्राणोऽपानं तथाऽपरे ॥
प्राणापानगती रुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः ॥ २९ ॥

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ॥
सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥ ३० ॥

यज्ञशिष्टामृतभुजो यांति ब्रह्म सनातनम् ॥
नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥ ३१ ॥

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ॥
कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥ ३२ ॥

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप ॥
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥ ३३ ॥

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ॥
उपदेक्ष्यंति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ३४ ॥

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पांडव ॥
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ ३५ ॥

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ॥
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥ ३६ ॥

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ॥
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ ३७ ॥

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ॥
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विंदति ॥ ३८ ॥

श्रद्धावान्लभते ज्ञानं मत्परः संयतेंद्रियः ॥
ज्ञानं लब्ध्वा परां शांतिमचिरेणाधिगच्छति ॥ ३९ ॥

अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति ॥
नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥ ४० ॥

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ॥
आत्मवंतं न कर्माणि निबध्नंति धनंजय ॥ ४१ ॥

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ॥
छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४२ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೫

[ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೆ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ, ಇಂತಹ ನಿಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ ದುಡಿಯ ಬೇಕು ಎಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗವೆ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಸಂದೇಹ ಬರಬಹುದು. ಕೊನೆಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಮಾರ್ಗಗಳು ಒಂದಾಗಿವೆ.

'ನಾನು, ನೀನು' ಮುಂತಾದ ಭೇದಪರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುವು, ಸತ್ಯವಾದುವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವು ಒಮ್ಮೆ 'ನಾನು' ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ 'ನೀನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಬಹುದು. ಶಬ್ದಗಳು ಬೇರೆ, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ, ವಸ್ತು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ. ಅದರಂತೆಯೆ ಕರ್ಮ–ಕರ್ತೃ ಫಲ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಸ್ತು-ಸ್ಥಿತಿಯು ಇವನ್ನು ಮೀರಿ ಏಕಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಏಕಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಅರಿವೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ.]

पंचमोऽध्यायः

अर्जुन उवाच ।

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ॥
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

कृष्ण उवाच ।

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ॥
तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ २ ॥
ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कांक्षति ॥
निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं बंधात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥
सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदंति न पंडिताः ॥
एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विंदते फलम् ॥ ४ ॥

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ॥
एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ॥
योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेंद्रियः ॥
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ॥
पश्यन्शृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपन्श्वसन् ॥ ८ ॥

प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ॥
इन्द्रियाणींद्रियार्थेषु वर्तंत इति धारयन् ॥ ९ ॥

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः ॥
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवांभसा ॥ १० ॥

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिंद्रियैरपि ॥
योगिनः कर्म कुर्वंति संगं त्यक्त्वाऽत्मशुद्धये ॥ ११ ॥

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शांतिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ॥
अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ॥
नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ॥
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ १४ ॥

नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ॥
अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यंति जंतवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ॥
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ॥
गच्छंत्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥ १७ ॥

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ॥
शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ॥
निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ १९ ॥

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ॥
स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विंदत्यात्मनि यत्सुखम् ॥
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षय्यमश्नुते ॥ २१ ॥

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ॥
आद्यंतवंतः कौंतेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक् शरीरविमोक्षणात् ॥
कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

योऽतःसुखोऽन्तरारामस्तथांतर्ज्योतिरेव यः ॥
स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

लभंते ब्रह्म निर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ॥
छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥ २५ ॥

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ॥
अभितो ब्रह्म निर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवांतरे भ्रुवोः ॥
प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यंतरचारिणौ ॥ २७ ॥

यतेंद्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ॥
विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ॥
सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शांतिमृच्छति ॥ २९ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೬

[ನಿಸ್ವಾರ್ಥಬುದ್ಧಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನಾಗಿಯೆ ಅರಿತು
ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದು. ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು
ಬುದ್ಧಿಯ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನಿಸ್ವಾರ್ಥನಾಗಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಸಾಧ್ಯ
ಮಾತ್ರ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಅತಿ
ಚಂಚಲವೆನಿಸಿದಾಗೂ ಇದು ಪ್ರಯತ್ನಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಅಶಕ್ಯವೆನಿಸಲಾರದು.

षष्ठोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ॥
स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥ १ ॥

यं सन्यासमिति प्राहुर् योगं तं विद्धि पांडव ॥
न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

आरुरुक्षेर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ॥
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

यदा हि नेंद्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्जते ॥
सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥ ४ ॥

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ॥
आत्मैव ह्यात्मनो बंधुर् आत्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

बंधुरात्माऽऽत्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ॥
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशांतस्य परमात्मा समाहितः ॥
शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेंद्रियः ॥
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकांचनः ॥ ८ ॥

सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबंधुषु ॥
साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

योगी युंजीत सततम् आत्मानं रहसि स्थितः ॥
एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ॥
नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेंद्रियक्रियः
उपविश्यासने युंज्याद् योगमात्मविशुद्धये ॥ १२ ॥

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ॥
संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

प्रशांतात्मा विगतभीर् ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ॥
मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

युंजन्नेवं सदाऽऽत्मानं योगी नियतमानसः ॥
शांतिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकांतमनश्नतः ॥
न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥ १६ ॥

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ॥
युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

यदा विनियतं चित्तम् आत्मन्येवावतिष्ठते ॥
निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यथा दीपो निवातस्थो नेंगते सोपमा स्मृता ॥
योगिनो यतचित्तस्य युंजतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ॥
यत्र चैवात्मनाऽऽत्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

सुखमात्यंतिकं यत्तद् बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम् ॥
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ॥
यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ॥
स निश्चयेन योक्तव्यो योगो निर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

संकल्पप्रभवान्कामांस् त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ॥
मनसैवेंद्रियग्रामं विनियम्य समंततः ॥ २४ ॥

शनैःशनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ॥
आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किंचिदपि चिंतयेत् ॥ २५ ॥

यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् ॥
ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥

प्रशांतमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ॥
उपैति शांतरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

युंजन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ॥
सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यंतं सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ॥
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ २९ ॥

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वंच मयि पश्यति ॥
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ॥
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ॥
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

अर्जुन उवाच ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ॥
एतस्याहं न पश्यामि चंचलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

चंचलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ॥
तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥ ३४ ॥

कृष्ण उवाच ॥

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ॥
अभ्यासेन तु कौंतेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ॥
वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥ ३६ ॥

अर्जुन उवाच ॥

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ॥
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ॥
अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः ॥
त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता नह्युपपद्यते ॥ ३९ ॥

कृष्ण उवाच ॥

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ॥
न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

प्राप्य पुण्यकृताँल्लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ॥
शुचिनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ॥
एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ॥
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनंदन ॥ ४३ ॥

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥ ४४ ॥

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ॥
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ॥
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनांतरात्मना ॥
श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೭

[ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಏಕಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ವಿವರಣೆ ಹೀಗಿದೆ. ನೆಲ-ನೀರು-ಗಾಳಿ-ಬೆಂಕಿ-ಆಕಾಶ-ಮನಸ್ಸು-ಬುದ್ಧಿ-ಅಹಂಕಾರ ಈ ಎಂಟು ತತ್ವಗಳು ವಿಶ್ವದ–ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ–ಮೂಲದಲ್ಲಿವೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ (=ಸ್ವಭಾವ=ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ) ಎಂಟುತರದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿವು. ಅದರಂತೆಯೆ ಸತ್ವ-ರಜಸ್ಸು-ತಮಸ್ಸು ಎಂಬೀ ರೂಪಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಒಂದಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯದೆ ತೋರಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೊರಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಅನೇಕತೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದೆ ಸತ್ಯ, ಇದು ಜ್ಞಾನ; ಇದನ್ನರಿತವನಿಗೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಏಕಸ್ವರೂಪವೆ ಆಗಿರುವುದು.]

सप्तमोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युंजन्मदाश्रयः ॥
असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानम् इदं वक्ष्याम्यशेषतः ॥
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यद्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ॥
यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥ ३ ॥

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ॥
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ॥
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ॥
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

मत्तः परतरं नान्यत् किंचिदस्ति धनंजय ॥
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

रसोऽहमप्सु कौंतेय प्रभाऽस्मि शशिसूर्ययोः ॥
प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ॥ ८ ॥

पुण्यो गंधः पृथिव्यां च तेजश्चास्मि विभावसौ ॥
जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ॥
बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं बलवतामस्मि कामरागविवर्जितम् ॥
धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ॥
मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैर् एभिः सर्वमिदं जगत् ॥
मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥ १३ ॥

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ॥
मामेव ये प्रपद्यंते मायामेतां तरंति ते ॥ १४ ॥

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यंते नराधमाः ॥
माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥ १५ ॥

चतुर्विधा भजंते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ॥
आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ॥
प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थम् अहं स च मम प्रियः ॥ १७ ॥

उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।
आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम् ॥ १८ ॥

बहूनां जन्मनामंते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥ १९ ॥

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञानाः प्रपद्यंतेऽन्यदेवताः ।
तं तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियताः स्वया ॥ २० ॥

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

स तया श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते ।
लभते च ततः कामान्मयैव विहितान्हि तान् ॥ २२ ॥

अंतवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।
देवान्देवयजो यांति मद्भक्ता यांति मामपि ॥ २३ ॥

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यंते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानंतो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमवृतः ।
मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।
भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।
सर्वभूतानि संमोहं सर्गे यांति परंतप ॥ २७ ॥

येषां त्वंतगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।
ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता भजंते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतंति ये ।
ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नम् अध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः
प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ ३० ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೮

[ತೋರಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅಂತವಿದೆ; ಸ್ಥಿತಿಗಷ್ಟೆ ಅಂತವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಯಾಕೆಂದರೆ ತೋರಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ-ಏಕಸ್ವರೂಪವಾದ ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಎನುವುದುಂಟು-ಅಕ್ಷರ ಎಂದರೆ ನಾಶವಿಲ್ಲದುದಾಗಿದೆ. ಅನೇಕವಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಏಕಸ್ವರೂಪವಾದಂತೆ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದೂ ಏಕಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಆತ್ಮವೂ ಏಕಸ್ವರೂಪವಾದುದರಿಂದ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅಭೇದವಿದೆ ಎನಬಹುದು. ಆತ್ಮವೆ ಬ್ರಹ್ಮ; ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ. ಅದಕಾಗಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ತೋರುವುದು.]

अष्टमोऽध्यायः

अर्जुन उवाच ॥

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तम् अधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

कृष्ण उवाच ॥

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥
अंतकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेबरम् ।
यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥
यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यंते कलेवरम् ।
तं तमेवैति कौंतेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥
तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मामेवैष्यस्यसंशयम् ॥ ७ ॥
अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिंतयन् ॥ ८ ॥

कविं पुराणमनुशासितारम्
अणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।
सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपम्
आदित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

प्रयाणकाले मनसाचलेन
भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।
भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्
स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

यदक्षरं वेदविदो वदंति
विशंति यद्यतयो वीतरागाः ।
यदिच्छंतो ब्रह्मचर्यं चरंति
तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणम् आस्थितो योगधारणम् ॥ १२ ॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।
तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।
नाप्नुवंति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।
मामुपेत्य तु कौंतेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

सहस्रयुगपर्यंतम अहर्यद्ब्रह्मणो विदुः ।
रात्रिं युगसहस्रां तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवंत्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयंते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

परस्तस्मात्तु भावोऽन्यो व्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः ॥
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस् तमाहुः परमां गतिम् ॥
यं प्राप्य न निवर्तंते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ॥
यस्यांतःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

यत्र काले त्वनावृत्तिम् आवृत्तिं चैव योगिनः ॥
प्रयाता यांति तं काल वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ॥
तत्र प्रयता गच्छंति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ॥
तत्र चांद्रमसं ज्योतिर् योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ॥
एकया यात्यनावृत्तिम् अन्ययाऽऽवर्तते पुनः ॥ २६ ॥

नैते सृती पार्थ जानन् योगी मुह्यति कश्चन ॥
तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ २७ ॥

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव ।
दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ॥
अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा ।
योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ २८ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೯

[ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ತೋರುವುದು, ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಅನೇಕರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವುದು, ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳಿರಬಹುದು ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದು ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ, ಅದರ ನಿಯಂತಾರವಾಗಿದೆ; ಎಂದರೆ ಆತ್ಮವು ಒಂದೇ ಒಂದು, ಅನಂತ, ಶಾಶ್ವತ ಎನಿಸಿ ಭೇದಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಿಕ್ಕಿ ಮೀರಿ ನಿಂತಿದೆ. ಆತ್ಮವು ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತನಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ನಡೆಸುವ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.]

नवमोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ॥
ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १ ॥

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ॥
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

अश्रद्दधानाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप ॥
अप्राप्य मां निवर्तंते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ॥
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ॥
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ॥
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

सर्वभूतानि कौंतेय प्रकृतिं यांति मामिकाम् ॥
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ॥
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

न च मां तानि कर्माणि निबध्नंति धनंजय ॥
उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ॥
हेतुनानेन कौंतेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

अवजानंति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ॥
परं भावमजानंतो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ॥
राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥

महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ॥
भजंत्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥

सततं कीर्तयंतो मा यतंतश्च दृढव्रताः ॥
नमस्यंतश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजंतो मामुपासते ॥
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ॥
मंत्रोऽहमहमेवाज्यम् अहमग्निरहं हुतम् ॥ १६ ॥

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ॥
वेद्यं पवित्रमोंकार ऋक् साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ॥
प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥ १८ ॥

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ॥
अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥ १९ ॥

त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा
यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयंते ॥
ते पुण्यमासाद्य सुरेंद्रलोकम्
अश्नंति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥ २० ॥

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशंति ॥
एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना
गतागतं कामकामा लभंते ॥ २१ ॥

अनन्याश्चिंतयंतो मां ये जनाः पर्युपासते ॥
तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजंते श्रद्धयान्विताः ॥
तेऽपि मामेव कौंतेय यजंत्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ॥
न तु मामभिजानंति तत्त्वेनातश्च्यवंति ते ॥ २४ ॥

यांति देवव्रता देवान् पितॄन्यांति पितृव्रताः ॥
भूतानि यांति भूतेज्या यांति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ॥
तदहं भक्त्युपहृतम् अश्नामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ॥
यत्तपस्यसि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ २७ ॥

शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबंधनैः ॥
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ २८ ॥

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ॥
ये भजंति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥ २९ ॥

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ॥
साधुरेव स मंतव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥ ३० ॥

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छांतिं निगच्छति ॥
कौंतेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ॥
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यांति परां गतिम् ॥ ३२ ॥

किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ॥
अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ॥
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೦

[ಆತ್ಮಾನುಭವಕ್ಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸುಲಭ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ—ಈಶ್ವರ ಎಂಬ ಸಂಕೇತ. ಈ ಸಂಕೇತದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರಿತವರಂತೆ ಅರಿಯದವರು ಕೂಡ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ದೇವನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು; ಆತ್ಮವು ಶೋಧನೆಯಿಂದಲೆ ಸಿಕ್ಕುವ ತತ್ತ್ವ, ಆದರೆ ದೇವ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕಣ್ಣೆದುರಿನಲ್ಲಿಡಬಹುದು. ಈ ದೇವನಾದರೂ ಆತ್ಮದಂತೆ ಒಂದು, ಅನಂತ, ಏಕಸ್ವರೂಪ; ಮೇಲಾಗಿ, ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಸೋಪಾನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದಂತೆ ತುದಿಯಲ್ಲಿಯೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಇಳಿದು ಬರುತ್ತ ನಡುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನನ್ನು ಸಂಧಿಸಬಹುದು.]

दशमोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ॥
यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।
अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ॥
असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ॥
सुखं दुःखं भवो भावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ॥
भवंति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ॥
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ॥
सोऽविकंपेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ॥
इति मत्वा भजंते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयंतः परस्परम् ॥
कथयंतश्च मां नित्यं तुष्यंति च रमंति च ॥ ९ ॥

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ॥
ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयांति ते ॥ १० ॥

तेषामेवानुकंपार्थं अहमज्ञानजं तमः ॥
नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

अर्जुन उवाच ॥

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ॥
पुरुषं शाश्वतं दिव्यम् आदिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥

आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ॥
असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतदृतं मन्ये यन्मां वदसि केशव ॥
न हि ते भगवन्व्यक्तिं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम ॥
भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ॥
याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिंतयन् ॥
केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योगं विभूतिं च जनार्दन ॥
भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥

कृष्ण उवाच ॥

हंत ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ॥
प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यंतो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ॥
अहमादिश्च मध्यं च भूतानामंत एव च ॥ २० ॥

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान् ॥
मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ॥
इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ॥
वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ॥
सेनानीनामहं स्कंदः सरसामस्मि सागरः ॥ २४ ॥

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्म्येकमक्षरम् ॥
यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ॥
गंधर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ॥
ऐरावतं गजेंद्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ॥
प्रजनश्चास्मि कंदर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥

अनंतश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ॥
पितॄणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥ २९ ॥

प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ॥
मृगाणां च मृगेंद्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ॥
झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥

सर्गाणामादिरंतश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ॥
अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ३२ ॥

अक्षराणामकारोऽस्मि द्वंद्वः सामासिकस्य च ॥
अहमेवाक्षयः कालो धाताऽहं विश्वतोमुखः ॥ ३३ ॥

मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ॥
कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा ॥ ३४ ॥

बृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छंदसामहम् ॥
मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥ ३५ ॥

द्यूतं छलयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥
जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥ ३६ ॥

वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पांडवानां धनंजयः ॥
मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशनाः कविः ३७ ॥

दंडो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ॥
मौनं चैवास्मि गुह्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ॥
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥ ३९ ॥

नांतोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ॥
एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ॥
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥ ४१ ॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ॥
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नम् एकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೧

[ದೇವನ ಅನುಭವವು 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾವಗಮ', ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಉಪನಿಷದಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾದ ಒಂದು ದೈವೀ ಕಲ್ಪನಾಚಿತ್ರವು ವಿವರವಾಗಿ, ಅಲಂಕಾರವಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.]

एकादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच ॥

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ॥
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥

भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ॥
त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥

एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर ॥
द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ॥
योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

कृष्ण उवाच ॥

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ॥
नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्यादित्यान्वसून्रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ॥
बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ॥
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ॥
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः ॥
दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ॥
अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥

दिव्यमाल्यांबरधरं दिव्यगंधानुलेपनम् ॥
सर्वाश्चर्यमयं देवमनंतं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ॥
यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ॥
अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पांडवस्तदा ॥ १३ ॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ॥
प्रणम्य शिरसा देवं कृतांजलिरभाषत ॥ १४ ॥

अर्जुन उवाच ॥

पश्यामि देवांस्तव देव देहे सर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान् ॥
ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थमृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥ १५ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वां सर्वतोऽनंतरूपम् ॥
नांतं न मध्यं न पुनस्तवादिं पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूपम् ॥ १६ ॥

किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ॥
पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समंताद् दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ॥
त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥ १८ ॥

अनादिमध्यांतमनंतवीर्यमनंतबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ॥
पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपंतम् ॥ १९ ॥

द्यावापृथिव्योरिदमंतरं हि व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ॥
दृष्ट्वाऽद्भुतं रूपमुग्रं तवेदं लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥ २० ॥

अमी हि त्वां सुरसंघा विशंति केचिद्भीताः प्रांजलयो गृणंति ॥
स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंघाः स्तुवंति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥ २१ ॥

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ॥
गंधर्वयक्षासुरसिद्धसंघा वीक्षंते त्वां विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ॥
बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाऽहम् ॥ २३ ॥

नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ॥
दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितांतरात्मा धृतिं न विंदामि शमं च विष्णो ॥ २४ ॥

दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसंनिभानि ॥
दिशो न जाने न लभे च शर्म प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसंघैः ॥
भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥ २६ ॥

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशंति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ॥
केचिद्विलग्ना दशनांतरेषु संदृश्यंते चूर्णितैरुत्तमांगैः ॥ २७ ॥

यथा नदीनां बहवोऽबुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवंति ॥
तथा तवामी नरलोकवीरा विशंति वक्त्राण्यभिविज्वलंति ॥ २८ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतंगा विशंति नाशाय समृद्धवेगाः ॥
तथैव नाशाय विशंति लोकास्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥ २९ ॥

लेलिह्यसे ग्रसमानः समंताल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ॥
तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपंति विष्णो ॥ ३० ॥

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ॥
विज्ञातुमिच्छामि भवंतमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

कृष्ण उवाच ॥

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ॥
ऋतेऽपि त्वां न भविष्यंति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुंक्ष्व राज्यं समृद्धम् ॥
मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यानपि योधवीरान् ॥
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युद्धयस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ३४ ॥

संजय उवाच ॥

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृतांजलिर्वेपमानः किरीटी ॥
नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच ॥

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ॥
रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवंति सर्वे नमस्यंति च सिद्धसंघाः ॥ ३६ ॥

कस्माच्च ते न नमेरन्महात्मन् गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ॥
अनंत देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत् ॥ ३७ ॥

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ॥
वेत्ताऽसि वेद्यं च परं च धाम त्वया ततं विश्वमनंतरूप ॥ ३८ ॥

वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशांकः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ॥
नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

नमो पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ॥
अनंतवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥ ४० ॥

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ॥
अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥ ४१ ॥

यच्चापहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ॥
एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ॥
न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥ ४३ ॥

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ॥
पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ॥
तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ॥
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

कृष्ण उवाच ॥

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ॥
तेजोमयं विश्वमनंतमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रैः ॥
एवंरूपः शक्य अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ॥
व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

संजय उवाच ॥

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूयः ॥
आश्वासयामास च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥ ५० ॥

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ॥
इदानीमस्मि संवृत्तः सचेताः प्रकृतिं गतः ॥ ५१ ॥

कृष्ण उवाच ॥

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ॥
देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकांक्षिणः ॥ ५२ ॥

नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ॥
शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ॥
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः संगवार्जितः ॥
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पांडव ॥ ५५ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೨—ಅಧ್ಯಾಯ ೧೫

[ದೇವ ಎಂಬವನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನಿಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸುಕರವಾದ ಮಾರ್ಗ. ಭಕ್ತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳೊಡನೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಳಿತು; ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ತ್ವದ್ದು ಸಮಬುದ್ಧಿಯ ವ್ಯವಹಾರವು. ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು, ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದೂ ನಾಶವಾಗದು, ಜಗತ್ತು ಆ ಒಂದರ ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾರಣಸಹಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವುದೆ ಜ್ಞಾನ.

ಅನೇಕತ್ವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದ ದೇಹ (ಇಂದ್ರಿಯಗಳು-ಮನಸ್ಸು) ವು ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಂತಿದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳೆನಿಸಿದರೂ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಡೆಯನಿಗೆ (ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞನಿಗೆ) ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ. ಅವನಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಡೆತನ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆಯದು ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲ.

ಭೇದದ ಕಾರಣವು ಕ್ಷೇತ್ರ (ಪ್ರಕೃತಿ) ದಲ್ಲಿದೆ, ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞ (ಪುರುಷ) ನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಬೇಕು-ಬೇಡ ಎಂಬ ಭಾವನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಒಳ್ಳೆಯದೂ ಆಗಿದೆ, ಕೆಟ್ಟದೂ ಆಗಿದೆ; ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಬದಿಗಳಿಂದ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ವೃತ್ತಿ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವು ಒಳ್ಳೆಯದೆ ಆಗಿದೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಟ್ಟದೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರಿಯುವುದು ರಾಜಸ ವೃತ್ತಿ; ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದಾಗಲಿ ಕೆಟ್ಟದೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ ಹಟ ತೊಡುವುದು ತಾಮಸ ವೃತ್ತಿ.

ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳೊಡನೆ ಹರಿಯಗೊಡದೆ ಅಧೀನವಾಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ ಈ ಮೂರು ತೆರದ ಭೇದವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಮಾನವನು ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವನು.]

द्वादशोऽध्यायः

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पर्युपासते ॥
ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः ॥ १ ॥

कृष्ण उवाच ॥

मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ॥
श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ॥
सर्वत्रगमचिंत्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

सनियम्येंद्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ॥
ते प्राप्नुवंति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ॥
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस मत्पराः ॥
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायंत उपासते ॥ ६ ॥

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ॥
भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ॥
निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥ ८ ॥

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ॥
अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोसि मत्कर्मपरमो भव ॥
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन्सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ॥
सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥ ११ ॥

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।
ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छांतिरनंतरम् ॥ १२ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।
निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥

यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।
हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १४ ॥

संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मे भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
सर्वारंभपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न कांक्षति ।
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ॥
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः ॥ १८ ॥

तुल्यनिंदास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येन केनचित् ॥
अनिकेतः स्थिरमतिर् भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ॥
श्रद्दधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥ २० ॥

त्रयोदशोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

इदं शरीरं कौंतेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ॥
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक् च यद्विकारि यतश्च यत् ॥
स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छंदोभिर्विविधैः पृथक् ॥
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ॥
इन्द्रियाणि दशैकं च पंच चेंद्रियगोचराः ॥ ५ ॥

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ॥
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

अमानित्वमदांभित्वम् अहिंसा क्षांतिरार्जवम् ॥
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

इंद्रियार्थेषु वैराग्यम् अनहंकार एव च ॥
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

असक्तिरनभिष्वंगः पुत्रदारगृहादिषु ॥
नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ॥
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि ॥ १० ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ॥
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वाऽमृतमश्नुते ॥
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ॥
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

सर्वेंद्रियगुणाभासं सर्वेंद्रियविवर्जितम् ॥
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥ १४ ॥

बहिरंतश्च भूतानामचरं चरमेव च ॥
सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चांतिके च तत् ॥ १५ ॥

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ॥
भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ॥
ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य धिष्ठितम् ॥ १७ ॥

इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ॥
मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ॥
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥

कार्यकारणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ॥
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुंक्ते प्रकृतिजान्गुणान् ॥
कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

उपद्रष्टानुमंता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ॥
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ २२ ॥

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैःसह ॥
सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

ध्यानेनात्मनि पश्यंति केचिदात्मानमात्मना ॥
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वेवमजानंतः श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते ॥
तेऽपि चातितरंत्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

यावत्संजायते किंचित्सत्वं स्थावरजंगमम् ॥
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥

समं हि सर्वभूतेषु तिष्ठंतं परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यंतं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं पश्यन्हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ॥
न हिनस्त्यात्मनाऽत्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ॥
यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ॥
तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ ३० ॥

अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ॥
शरीरस्थोऽपि कौंतेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ॥
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ॥
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमंतरं ज्ञानचक्षुषा ॥
भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यांति ते परम् ॥ ३४ ॥

चतुर्दशोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ॥
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ॥
सर्गेऽपि नोपजायंते प्रलये न व्यथंति च ॥ २ ॥

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन् गर्भं दधाम्यहम् ॥
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौंतेय मूर्तयः संभवंति याः ॥
तासां ब्रह्म महद्योनिर् अहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ॥
निबध्नंति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥ ५ ॥

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात् प्रकाशकमनामयम् ॥
सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥ ६ ।

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम् ॥
तन्निबध्नाति कौंतेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥ ७ ॥

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ॥
प्रमादालस्यनिद्राभिस् तन्निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्माणि भारत ॥
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥ ९ ॥

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ॥
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ॥
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥

लोभः प्रवृत्तिरारंभः कर्मणामशमः स्पृहा ॥
रजस्येतानि जायंते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ॥
तमस्येतानि जायंते विवृद्धे कुरुनंदन ॥ १३ ॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ॥
तदोत्तमविदां लोकान् अमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसंगिषु जायते ॥
तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलं ॥
रजसस्तु फलं दुःखम् अज्ञान तमसः फलम् ॥ १६ ॥

सत्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ॥
प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

ऊर्ध्वं गच्छंति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठंति राजसाः ॥
जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छंति तामसाः ॥ १८ ॥

नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ॥
गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

गुणानेतानतीत्य त्रीन् देही देहसमुद्भवान् ॥
जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

अर्जुन उवाच ॥

कैर्लिंगैस्त्रीन्गुणानेतान् अतीतो भवति प्रभो
किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानातिवर्तते ॥ २१ ॥

कृष्ण उवाच ॥

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ॥
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥ २२ ॥

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ॥
गुणा वर्तंत इत्येवं योऽवतिष्ठति नेंगते ॥ २३ ॥

समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकांचनः ॥
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस् तुल्यनिंदात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ॥
सर्वारंभपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥ २५ ॥
मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ॥
स गुणान्समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥
ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् अमृतस्याव्ययस्य च ॥
शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकांतिकस्य च ॥ २७ ॥

पंचदशोऽध्यायः ।

कृष्ण उवाच ॥

ऊर्ध्वमूलमधःशाखं अश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ॥
छंदांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥
अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखाः ।
गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ॥
अधश्च मूलान्यनुसंततानि ।
कर्मानुबंधीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥
न रूपमस्येह तथोपलभ्यते ।
नांतो न चादिर्न च संप्रतिष्ठा ॥
अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलम् ।
असंगशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥ ३ ॥
ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं ।
यस्मिन्गता न निवर्तंति भूयः ॥
तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये ।
यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥
निर्मानमोहा जितसंगदोषा ।
अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ॥
द्वंद्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञै
र्गच्छंत्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥ ५ ॥
न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः ॥
यद्गत्वा न निवर्तंते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥
ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ॥
मनः षष्ठानींद्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥
शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ॥
गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गंधानिवाशयात् ॥ ८ ॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ॥
अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

उत्क्रामंतं स्थितं वापि भुंजानं वा गुणान्वितम् ॥
विमूढा नानुपश्यंति पश्यंति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

यतंतो योगिनश्चैनं पश्यंत्यात्मन्यवस्थितम् ॥
यतंतोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यंत्यचेतसः ॥ ११ ॥

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ॥
यच्चंद्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥ १२ ॥

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ॥
पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥ १३ ॥

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ॥
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १४ ॥

सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्टो ।
मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ॥
वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो ।
वेदांतकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ॥
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ॥
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ १७ ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहम् अक्षरादपि चोत्तमः ॥
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

यो मामेवसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ॥
स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥

इति गुह्यतमं शास्त्रम् इदमुक्तं मयानघ ॥
एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೬— ಅಧ್ಯಾಯ ೧೭

[ಮೂರು ತರದ ಭೇದವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬೇರೆ ತರದ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಕಂಡುಬರುವುವು. ಸ್ವಭಾವಭಿನ್ನತೆ ಇದ್ದುದರಿಂದಲೆ ಮಾನವನಿಗೆ ಇದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಇದು ಕೆಟ್ಟುದು ಎಂದು ಕೊನೆಯ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಲು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರ ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗ ಬಹುದಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾನವ-ಮಾನವರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಬೆಳೆಯುವುದು. ಬಹುಜನರ ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡುದಕ್ಕೆ (ಮತ್ತು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯನಿರ್ಣಯದ ಅಧಿಕಾರ ಬರುವುದು.

ಮಾನವನು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (ಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ) ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಹಿತಕರ. ಒಳ್ಳೆಯವನು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಮೀರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಒಪ್ಪಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮವು ನಿಜವೆನಿಸಿದರೂ ಎಂದಿಗೂ ಸತ್ಯವಾದುದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ— ಆಹಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಮಾನವನ ಸ್ವಭಾವ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಯಾವನೂ ಸದಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕಾಗಿ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಮಾಣವೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದುದು.]

षोडशोऽध्यायः

कृष्ण उवाच ॥

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ॥
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शांतिरपैशुनम् ॥
दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ॥
भवंति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

दंभो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ॥
अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ संपदमासुरीम् ॥ ४ ॥

दैवी संपद्विमोक्षाय निबंधायासुरी मता ॥
मा शुचः संपदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव ॥ ५ ॥

द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ॥
दैवो विस्तरशः प्रोक्त आसुरं पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुराः ॥
न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ॥
अपरस्परसंभूतं किमन्यत्कामहैतुकम् ॥ ८ ॥

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ॥
प्रभवंत्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥ ९ ॥

काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः ॥
मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिव्रताः ॥ १० ॥

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः ॥
कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥ ११ ॥

आशापाशशतैर्बद्धाः कामक्रोधपरायणाः ॥
ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥

इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथम् ॥
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ॥
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्सुखी ॥ १४ ॥

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोन्योऽस्ति सदृशो मया ॥
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः ॥
प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ॥
यजन्ते नाम यज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ॥
मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥ १८ ॥

तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ॥
क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ॥
मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥ २० ॥

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ॥
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ॥
आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ॥
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ॥
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

सप्तदशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच ॥

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजंते श्रद्धयान्विताः ॥
तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ ॥ १ ॥

कृष्ण उवाच ॥

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ॥
सात्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ॥
श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥

यजंते सात्त्विका देवान् यक्षरक्षांसि राजसाः ॥
प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजंते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यंते ये तपो जनाः ॥
दंभाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥

कर्षयंतः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः ॥
मां चैवांतःशरीरस्थं तान्विध्यासुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥

आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ॥
यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनाः ॥
रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्विकप्रियाः ॥ ८ ॥

कट्वाम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः ॥
आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदाः ॥ ९ ॥

यातयामं गतरसं पूति पर्युषितं च यत् ॥
उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥ १० ॥

अफलाकाङ्क्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते ॥
यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्विकः ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फलं दंभार्थमपि चैव तत् ॥
इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसृष्टांतं मंत्रहीनमदक्षिणम् ॥
श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ १३ ॥

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ॥
ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ॥
स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥ १५ ॥

मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ॥
भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत्त्रिविधं नरैः ॥
अफलाकांक्षिभिर्युक्तैः सात्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दंभेन चैव तत् ॥
क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमध्रुवम् ॥ १८ ॥

मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ॥
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ॥
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ॥
दीयते च परिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ॥
असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

ओं तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ॥
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ॥
प्रवर्तंते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तदित्यनभिमंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ॥
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियंते मोक्षकांक्षिभिः ॥ २५ ॥

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ॥
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ॥
कर्म चैव तदर्थोऽयं सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೮

[ಹಿಂದಿನ ಹದಿನೇಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಸಮಾರೋಪವಿಲ್ಲಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಆ ಸಮಾರೋಪದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬಹುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೧೮					ಯಾವುದರ ಸಮಾರೋಪ	
ಶ್ಲೋಕ	೨	....	....	....	ಅಧ್ಯಾಯ	೨
,,	೩–೬	....	....	....	,,	೩
,,	೭–೧೦	....	....	....	,,	೪
,,	೧೧	....	....	....	,,	೫
,,	೩೭–೪೦	....	....	....	,,	೬
,,	೪೧–೫೭	....	....	....	,,	೭–೧೨
,,	೫೯–೬೨	....	....	....	,,	೧೩–೧೭]

अष्टादशोऽध्यायः

अर्जुन उवाच ॥

संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ॥
त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥ १ ॥

कृष्ण उवाच ॥

काम्यानां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ॥
सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥ २ ॥

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ॥
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥

निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ॥
त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ॥
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि संगं त्यक्त्वा फलानि च ॥
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ॥
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥

दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ॥
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ॥
संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्विको मतः ॥ ९ ॥

न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्यते ॥
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥

नहि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ॥
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ॥
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥

पंचैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ॥
सांख्ये कृतांते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ॥
विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम् ॥ १४ ॥

शरीरवाङ्मनोभिर्यत् कर्म प्रारभते नरः ॥
न्याय्यं वा विपरीतं वा पंचैतें तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

तत्रैवं सति कर्तारम् आत्मानं केवलं तु यः ॥
पश्यत्यकृतबुद्धित्वान् न स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ॥
हत्वापि स इमांल्लोकान् न हंति न निबध्यते ॥ १७ ॥

ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ॥
करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ॥
प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ॥
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान् ॥
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम् ॥
अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम् ॥
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ॥
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुबंधं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ॥
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसंगोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ॥
सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ॥
हर्षशोकान्वितः कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः ॥
विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ॥
प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनंजय ॥ २९ ॥

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ॥
बंधं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३० ॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ॥
अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ॥
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

धृत्या यया धारयते मनःप्राणेंद्रियक्रियाः ॥
योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ॥
प्रसंगेन फलाकांक्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च ॥
न विमुंचति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥ ३५ ॥

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ॥
अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखांतं च निगच्छति ॥ ३६ ॥

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ॥
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥

विषयेंद्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ॥
परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम ॥ ३८ ॥

यदग्रे चानुबंधे च सुखं मोहनमात्मनः ॥
निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

न तदास्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ॥
सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ॥
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

शमो दमस्तपः शौचं क्षांतिरार्जवमेव च ॥
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्राह्मं कर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ॥
दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृषिगोरक्षवाणिज्यं वैश्यं कर्म स्वभावजम् ॥
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः ॥
स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विंदति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ॥
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः ॥ ४६ ॥

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ॥
स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥

सहजं कर्म कौंतेय सदोषमपि न त्यजेत् ॥
सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥ ४८ ॥

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ॥
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ॥
समासेनैव कौंतेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ ५० ॥

बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ॥
शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

विविक्तसेवी लघ्वाशी यतवाक्कायमानसः ॥
ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ॥
विमुच्य निर्ममः शांतो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न कांक्षति ॥
समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ॥
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम् ॥ ५५ ॥

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ॥
मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ॥
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ ५७ ॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ॥
अथ चेत्त्वमहंकारान्न श्रोष्यसि विनंक्ष्यसि ॥ ५८ ॥

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ॥
मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

स्वभावजेन कौंतेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ॥
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६० ॥

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ॥
भ्रामयन्सर्वभतानि यंत्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ॥
तत्प्रसादात्परां शांतिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ ६२ ॥

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ॥
विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ॥
इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ॥
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ॥
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥

इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ॥
न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥

य इदं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ॥
भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥ ६८ ॥

न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ॥
भविता न च मे तस्माद् अन्यः प्रियतरो भुवि ॥ ६९ ॥

अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ॥
ज्ञानयज्ञेन तेनाहम् इष्टः स्यामिति मे मतिः ॥ ७० ॥

श्रद्धावाननसूयश्च श्रृणुयादपि यो नरः ॥
सोपि मुक्तः शुभाँल्लोकान् प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ॥
कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रणष्टस्ते धनंजय ॥ ७२ ॥

अर्जुन उवाच ॥

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ॥
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ ७३ ॥

संजय उवाच ॥

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ॥
संवादमिममश्रौषम् अद्भुतं रोमहर्षणम् ॥ ७४ ॥

व्यासप्रसादाच्छ्रुतवान् एतद्गुह्यमहं परम् ॥
योगं योगेश्वरात्कृष्णात् साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥ ७५ ॥

राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ॥
केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥ ७६ ॥

तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ॥
विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनःपुनः ॥ ७७ ॥

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ॥
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ७८ ॥

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨

(ಮೂಲ-ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರಾಂಶ)

ಮೂಲ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಾಸಾರಾಂಶ

೧. ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಭಯ-ಭಾವನಾ-ಸಂದೇಹಗಳು ತುಂಬಿ ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:—

ನ ಚೈತದ್ ವಿದ್ಮಃ ಕತರನ್ನೋ ಗರೀಯೋ |
ಯದ್ವಾ ಜಯೇಮ ಯದಿ ವಾ ನೋ ಜಯೇಯುಃ || (೨.೬)

ಏವಮುಕ್ತ್ವಾ ಹೃಷೀಕೇಶಂ ಗುಡಾಕೇಶಃ ಪರಂತಪ |
ನ ಯೋತ್ಸ್ಯ ಇತಿ ಗೋವಿಂದಮುಕ್ತ್ವಾ ತೂಷ್ಣೀಂ
ಬಭೂವ ಹ || (೨.೯)

೨. ಅದಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ:—

ಕರ್ಮಣ್ಯೇವಾಧಿಕಾರಸ್ತೇ ಮಾ ಫಲೇಷು ಕದಾಚನ |
ಮಾ ಕರ್ಮಫಲಹೇತುರ್ಭೂರ್ಮಾ ತೇ
ಸಂಗೋಽಸ್ತ್ವಕರ್ಮಣಿ || (೨.೪೭)

೩. ಯಾವ ನೆವದಿಂದಲೂ ಕರ್ಮ ಬಿಟ್ಟೇನೆಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ :—

ನ ಹಿ ಕಶ್ಚಿತ್ ಕ್ಷಣಮಪಿ ಜಾತು ತಿಷ್ಠತ್ಯಕರ್ಮಕೃತ್ |
ಕಾರ್ಯತೇ ಹ್ಯವಶಃ ಕರ್ಮ ಸರ್ವಃ ಪ್ರಕೃತಿಜೈರ್ಗುಣೈಃ || (೩.೫)

ಸದೃಶಂ ಚೇಷ್ಟತೇ ಸ್ವಸ್ಯಾಃ ಪ್ರಕೃತೇರ್ಜ್ಞಾನವಾನಪಿ |
ಪ್ರಕೃತಿಂ ಯಾಂತಿ ಭೂತಾನಿ ನಿಗ್ರಹಃ ಕಿಂ ಕರಿಷ್ಯತಿ || (೩.೩೩)

ಏವಂ ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಕೃತಂ ಕರ್ಮ ಪೂರ್ವೈರಪಿ ಮುಮುಕ್ಷುಭಿಃ |
ಕುರು ಕರ್ಮೈವ ತಸ್ಮಾತ್ ತ್ವಂ ಪೂರ್ವೈಃ ಪೂರ್ವತರಂ
ಕೃತಂ || (೪.೧೫)

ನ ಹಿ ದೇಹಭೃತಾ ಶಕ್ಯಂ ತ್ಯಕ್ತುಂ ಕರ್ಮಾಣ್ಯಶೇಷತಃ |
ಯಸ್ತು ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗೀ ಸ ತ್ಯಾಗೀತ್ಯಭಿಧೀಯತೇ || (೧೮.೧೧)

೪. ಹಿರಿಯರನ್ನು, ಇವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಹೇಗೆ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರ :—

ಅಂತವಂತ ಇಮೇ ದೇಹಾ ನಿತ್ಯಸ್ಯೋಕ್ತಾಃ ಶರೀರಿಣಃ |
ಅನಾಶಿನೋಽಪ್ರಮೇಯಸ್ಯ ತಸ್ಮಾದ್ಯುಧ್ಯಸ್ವ ಭಾರತ || (೨.೧೮)

೫. ಗೆದ್ದರೂ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ಸೋತರೂ ಸುಖವಿಲ್ಲ, ಕೊಲ್ಲುವುದರ ಪಾಪ ಮಾತ್ರ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರ್ಜುನನ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಪರಿಹಾರವಿದೆ;

ಹತೋ ವಾ ಪ್ರಾಪ್ಸ್ಯಸಿ ಸ್ವರ್ಗಂ ಜಿತ್ವಾ ವಾ ಭೋಕ್ಷ್ಯಸೇ ಮಹೀಂ |
ತಸ್ಮಾದುತ್ತಿಷ್ಠ ಕೌಂತೇಯ ಯುದ್ಧಾಯ ಕೃತನಿಶ್ಚಯಃ || (೨.೩೭)

ಸುಖದುಃಖೇ ಸಮೇ ಕೃತ್ವಾ ಲಾಭಾಲಾಭೌ ಜಯಾಜಯೌ |
ತತೋ ಯುದ್ಧಾಯ ಯುಜ್ಯಸ್ವ ನೈವಂ
ಪಾಪಮವಾಪ್ಸ್ಯಸಿ || (೨.೩೮)

೬. 'ಶಿಷ್ಯಸ್ತೇಽಹಂ ಶಾಧಿ ಮಾಂ ತ್ವಾಂ ಪ್ರಪನ್ನಂ' ಎಂಬ ಹತಾಶವೃತ್ತಿಗೆ ಈ ಉತ್ತರವಿದೆ:—

ಇತಿ ತೇ ಜ್ಞಾನಮಾಖ್ಯಾತಂ ಗುಹ್ಯಾದ್ಗುಹ್ಯತರಂ ಮಯಾ |
ವಿಮೃಶ್ಯೈತದಶೇಷೇಣ ಯಥೇಚ್ಛಸಿ ತಥಾ ಕುರು || (೧೮.೬೩)

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೩

(ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಗ್ರಹ)

ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಪಟ್ಟಿ

[ಚರ್ಚೆಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರ-ವಿಚಾರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ. ಅದಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳ ಕೊನೆಯ ೧೮ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿಸಿ ಕಾಣಿಸಿದೆ.]

೧. ಏವಮುಕ್ತ್ವಾರ್ಜುನಃ ಸಂಖ್ಯೇ ರಥೋಪಸ್ಥ ಉಪಾವಿಶತ್ |
ವಿಸೃಜ್ಯ ಸಶರಂ ಚಾಪಂ ಶೋಕಸಂವಿಗ್ನಮಾನಸಃ ||

೨. ಏಷಾ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿಃ ಪಾರ್ಥ ನೈನಾಂ ಪ್ರಾಪ್ಯ ವಿಮುಹ್ಯತಿ |
ಸ್ಥಿತ್ವಾಸ್ಯಾಮಂತಕಾಲೇಽಪಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿರ್ವಾಣಮೃಚ್ಛತಿ ||

೩. ಏವಂ ಬುದ್ಧೇಃ ಪರಂ ಬುದ್ಧ್ವಾ ಸಂಸ್ತಭ್ಯಾತ್ಮಾನಮಾತ್ಮನಾ |
ಜಹಿ ಶತ್ರುಂ ಮಹಾಬಾಹೋ ಕಾಮರೂಪಂ ದುರಾಸದಂ ||

೪. ತಸ್ಮಾದಜ್ಞಾನಸಂಭೂತಂ ಹೃತ್ಸ್ಥಂ ಜ್ಞಾನಾಸಿನಾತ್ಮನಃ |
ಛಿತ್ತ್ವೈನಂ ಸಂಶಯಂ ಯೋಗಮಾತಿಷ್ಠೋತ್ತಿಷ್ಠ ಭಾರತ ||

೫. ಭೋಕ್ತಾರಂ ಯಜ್ಞತಪಸಾಂ ಸರ್ವಲೋಕಮಹೇಶ್ವರಂ |
ಸುಹೃದಂ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಮಾಂ ಶಾಂತಿಮೃಚ್ಛತಿ ||

೬. ಯೋಗಿನಾಮಪಿ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಮದ್ಗತೇನಾಂತರಾತ್ಮನಾ |
ಶ್ರದ್ಧಾವಾನ್ ಭಜತೇ ಯೋ ಮಾಂ ಸ ಮೇ ಯುಕ್ತತಮೋ ಮತಃ ||

೭. ಸಾಧಿಭೂತಾಧಿದೈವಂ ಮಾಂ ಸಾಧಿಯಜ್ಞಂ ಚ ಯೇ ವಿದುಃ |
ಪ್ರಯಾಣಕಾಲೇಽಪಿ ಚ ಮಾಂ ತೇ ವಿದುರ್ಯುಕ್ತಚೇತಸಃ ||

೮. ವೇದೇಷು ಯಜ್ಞೇಷು ತಪಸ್ಸು ಚೈವ. ದಾನೇಷು ಯತ್
ಪುಣ್ಯಫಲಂ ಪ್ರದಿಷ್ಟಂ |
ಅತ್ಯೇತಿ ತತ್ಸರ್ವಮಿದಂ ವಿದಿತ್ವಾ. ಯೋಗೀ ಪರಂ
ಸ್ಥಾನಮುಪೈತಿ ಚಾದ್ಯಂ ||

೯. ಮನ್ಮನಾ ಭವ ಮದ್ಭಕ್ತೋ ಮದ್ಯಾಜೀ ಮಾಂ ನಮಸ್ಕುರು |
ಮಾಮೇವೈಷ್ಯಸಿ ಯುಕ್ತ್ವೈವಂ ಆತ್ಮಾನಂ ಮತ್ಪರಾಯಣಃ ||

೧೦. ಅಥವಾ ಬಹುನೈತೇನ ಕಿಂ ಜ್ಞಾತೇನ ತವಾರ್ಜುನ |
ವಿಷ್ಟಭ್ಯಾಹಮಿದಂ ಕೃತ್ಸ್ನಮೇಕಾಂಶೇನ ಸ್ಥಿತೋ ಜಗತ್ ||

೧೧. ಮತ್ಕರ್ಮಕೃನ್ಮತ್ಪರಮೋ ಮದ್ಭಕ್ತಃ ಸಂಗವರ್ಜಿತಃ |
ನಿರ್ವೈರಃ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಯಃ ಸ ಮಾಮೇತಿ ಪಾಂಡವ ||

೧೨. ಯೇ ತು ಧರ್ಮ್ಯಾಮೃತಮಿದಂ ಯಥೋಕ್ತಂ ಪರ್ಯುಪಾಸತೇ |
ಶ್ರದ್ದಧಾನಾ ಮತ್ಪರಮಾ ಭಕ್ತಾಸ್ತೇಽತೀವ ಮೇ ಪ್ರಿಯಾಃ ||

೧೩. ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಯೋರೇವಮಂತರಂ ಜ್ಞಾನಚಕ್ಷುಷಾ |
ಭೂತಪ್ರಕೃತಿಮೋಕ್ಷಂ ಚ ಯೇ ವಿದುರ್ಯಾಂತಿ ತೇ ಪರಂ ||

೧೪. ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಹಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಽಹಮಮೃತಸ್ಯಾವ್ಯಯಸ್ಯ ಚ |
ಶಾಶ್ವತಸ್ಯ ಚ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಸುಖಸ್ಯೈಕಾಂತಿಕಸ್ಯ ಚ ||

೧೫. ಇತಿ ಗುಹ್ಯತಮಂ ಶಾಸ್ತ್ರಮಿದಮುಕ್ತಂ ಮಯಾಽನಘ |
ಏತದ್ ಬುದ್‌ಧ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಮಾನ್ ಸ್ಯಾತ್ ಕೃತಕೃತ್ಯಶ್ಚ ಭಾರತ ||

೧೬. ತಸ್ಮಾಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ತೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯವ್ಯವಸ್ಥಿತೌ |
ಜ್ಞಾತ್ವಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಾನೋಕ್ತಂ ಕರ್ಮ ಕರ್ತುಮಿಹಾರ್ಹಸಿ ||

೧೭. ಅಶ್ರದ್ಧಯಾ ಹುತಂ ದತ್ತಂ ತಪಸ್ತಪ್ತಂ ಕೃತಂ ಚ ಯತ್ |
ಅಸದಿತ್ಯುಚ್ಯತೇ ಪಾರ್ಥ ನ ಚ ತತ್ ಪ್ರೇತ್ಯ ನೋ ಇಹ ||

೧೮. ಯತ್ರ ಯೋಗೇಶ್ವರಃ ಕೃಷ್ಣೋ ಯತ್ರ ಪಾರ್ಥೋ ಧನುರ್ಧರಃ |
ತತ್ರ ಶ್ರೀರ್ವಿಜಯೋ ಭೂತಿರ್ಧ್ರುವಾ ನೀತಿರ್ಮತಿರ್ಮಮ ||

The Serpent Power

Sir John Woodroffe

Ganesham & Co (Madras)
(Privat LTd

Madras-17

K.P.W